

4

نُصُوصٌ مُعَاصِرَة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الأولى خريف ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م



نصوص معاصرة

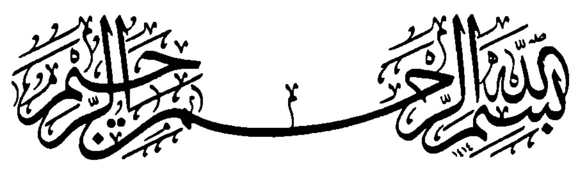
فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

العدد الرابع، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٥م، ١٤٢٦هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net

مركز التوزيع

دار الولاء للنشر والتوزيع ، لبنان ــ بيروت ــ حارة حريك ــ شارع دكاش ــ سنتر فضل الله

هاتف : ٥٤٥١٣٣/ ٩٦١١+ فاكس : ٩٦١١٥٥٧٣٧٧+

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٢٥/٣٢٧

مملكة البحرين : ص.ب : ٣٠٦١٥

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ وكلاء التوزيع

◄ مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص.ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)

❖ العراق، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبّي، تلفاكس: ٤١٥٤٥٦١ (٩٦٤١+)

❖ الامارات العربية المتحدة ، دار الحكمة ، دبي : هاتف ٢٦٦٥٣٩٤

❖المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبريس)الدار البيضاء،ملتقى زنقتي رحال بن أحمد وسان سانس،هاتف:٠٢٢٤٠٠٢٢٣

❖الأردن ، شركة وكالة التوزيع الأردنية ، عمان ، تلاع العلي ، شارع خليل السالم ، هاتف : ٥٣٥٨٨٥٥ فاكس : ٥٧٨٦٠٣٢

❖ إيران، مكتبة مؤسسة ام القرى ، قم، هاتف: ٧٧٣٥٦٤٦ (٩٨٢٥١+)

❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٨٨ Chalton Street London NW١ ١HJ - United Kingdom - Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧

محتويات العدد

العدد الرابع. خريف ٢٠٠٥م ـ ١٤٢٦هـ

دراسات :

قراءات :

* * *

حركة الإصلاح الشيعي، ورقة عمل

حيدر حب الله

تهدف هذه الورقة إلى تقديم مقترح جادّ، تستدعيه ـ في نظر الكاتب على الأقل ـ حاجات ملحّة وضرورية، وسأحاول أن أوجز النقاط وأكثف النص؛ ليكون مادةً للتدارس فيما آمله، وورقة أولية يمكن أن تتلوها أوراق، وإنني أدعو ـ سلفاً ـ كلّ العلماء والباحثين والناقدين للتعليق على هذه الورقة بمختلف أشكاله، ضمن حدود البحث العلمي والأخلاقي وضوابطه.

وأشير سلفاً إلى نقاط:

أولاً: إذا كانت الورقة توحي أنها خاصّة بالمشهد الشيعي، فهي لا تريد هذه الخصوصية، وإنما تطمح لدائرة أوسع، والسبب في الخصوصية الشيعية أنها تريد أن تنطلق من الدوائر الضيقة بعيداً عن الانفلاش، فإذا نجحت كان بالإمكان توسيع الدائرة، أو تلاقي الدوائر.

ثانياً: لا تنكر الورقة جهد أحد، ولا تفترض ـ سلفاً ـ عبثية الآخرين، بل تسعى لظهور مناخ جديد؛ انطلاقاً من ملاحظاتها الخاصّة على الوضع القائم.

ثالثاً: الورقة معنيّة ـ بالدرجة الأولى ـ بالملفّين: الثقافي والاجتماعي؛ لذا فهي لا تستهدف الحياة السياسية، لكنها لا تنفصل عنها.

رابعاً: الورقة غير خاصّة بالمؤسّسات الدينية، بل توجّه خطابها إلى شرائح المجتمع بأقطابه: رجال الدين، المثقفين، رجال الإعلام، رجال النفوذ الاجتماعي، رجال المال...

خامساً: تتركّز الورقة على الوضع العربي؛ لهذا لا تعنيها ـ فعلاً ـ الساحات:

الإيرانية، الأفغانية، الهندية...

أ ـ لا شك في وجود خارطة للمشهد الشيعي المعاصر سواء في شقه العربي وغير العربي، وهناك قوى وجماعات ذات نفوذ، تتقاسم المجتمع الشيعي، وتختلف بدورها في الأفكار والتصوّرات اختلافاً كبيراً تارةً ومحدوداً أخرى، كما تتنوّع أسباب الاختلاف من فكرية، وسياسية، واجتماعية و..

وداخل هذا الوضع ثمة تيار ثالث يتمثل في عناصر ممزقة متفرّقة مشتتة ـ طبعاً بحسب تقييمنا لها ـ لا يجمعها سوى اللقاء الفكري، تدعو للتغيير المجتمعي والنهوض بالحياة الشيعية نحو الأفضل، والتغيير لا يعني قلب الصورة بنسف ما مضى، بل إن المراكمة عليها وإضافة أجزاء ناقصة يمكنه أن يحقق مطلباً كبيراً، ويتمثل هذا الفريق بمجموعة من رجال الدين والمثقفين والجامعيين وبعض رجال النفوذ الاجتماعي وأصحاب المال والإعلام و..، ولهذه الفئة شيء من الحضور النخبوي في المنتديات الفكرية، وفي الإصدارات الدورية الثقافية، كما لديها بعض الارتباط العضوي المحدود، وقد برز من بينها بعض الشخصيات الدينية وغيرها، لكنها ـ رغم حضورها ـ لا تبدو تياراً ثالثاً قادراً على إيجاد تماسك داخله؛ للنهوض بمشروع كبير.

دعوتنا هنا هي: أين أنتم أيها الناقدون لمحيطكم؟ أين حضوركم؟ إلى متى سنبقى في ظلّ حركات نقدية نخبوية ممزّقة لا تستطيع التأثير في المجتمع؟ لماذا هذا الغياب الاجتماعي أو بتعبير أدق: الموت الاجتماعي، إن دعوتنا تقوم على تلاقي، دعونا نتلاقى في مؤتمر، في لقاء، في تجمّع، علني أو غير علني، كيفما شئتم، وضمن أيّ صيغة ارتأيتم، نعصف أفكارنا للوصول إلى تكوين خطاب هادر، قادر على أن يثبت ذاته، ويتحوّل بالفعل إلى تيار ثالث، لا تحكمه عقلية حزبية أو أفق ضيّق، بل تهيمن عليه هموم العصر وحاجات النهوض، ويؤرّقه التساؤل التالي: أين هو الدين في عصرنا؟ وكيف يجب أن يُمارس؟...

إذن، دعوتنا الأساسية في مؤتمر كبير تجتمع فيه الأطراف المستنيرة الناقدة لواقعها، لكي يكون خلاصاً لها من عقدة النقد الصرف، فيدخلها دائرةَ تحمّل المسؤوليات، والإحساس بالذات والكيان الجمعي أكثر من الإحساس بالآخر، وهو

لقاء لا يحصل مرةً ثم يموت، بل يفترض أن يتواصل على الدوام دورياً؛ لتبادل الآراء، ونقد الذات، وتقويم الأداء.

٢ ـ ولكي ينجح هذا الملتقى ـ بأيّ شكل سهّل أمره ـ لابد من ورقة أساسية يقوم عليها، ويفترض بهذه الورقة أن تركّز على بناء الذات لا هدم الآخر، أي أنّ ملتقى الإصلاح الشيعي لا يريد تدمير تيارات قائمة، بل يريد أن يصبح كياناً من بينها، له وجوده كجبهة موحّدة، لا مجرّد أفراد مهما كثُروا وبرزوا لن يخرجوا ـ غالباً ـ عن أطر الشخصانيات، سيما داخل المؤسّسات الدينية الكبرى، فالموضوع موضوع جبهة تعمل ضمن خطّة مدروسة، وعلى أكثر من صعيد، فبين التغييريين الشيعة اليوم، علماء دين، ورجال مال، ورجال إعلام، وكتّاب، ورجال سياسة، ورجال فكر وثقافة، ورجال أدب وفن... لكنهم لم يلتئموا ليشعروا بأنهم قوّة واحدة متماسكة لها مشروعها الفكري والاجتماعي والتربوي والإعلامي، هذا الإحساس الهامّ، حسّ الجماعة، أساس لخلق مشاريع لا يمكن أن توجد دونه مهما كثر عدد الأفراد وعظمت إمكاناتهم، هذا الشعور ضروريّ للغاية لتكوين جبهة قوية تأخذ بزمام الأمور ما أمكنها، فإذاً نريد أن نبدي ذاتنا في الاجتماع السياسي والثقافي و.. فنحن موجودون، لكننا غير بادين بالشكل المطلوب، وليس من الضروري أن نكون خارج الجماعات كافّة، بل من المنطقي ـ وفق طرائقنا التعدّدية في التفكير ـ أن نتواشج معها، فلسنا تنظيماً حزبياً ولا مشروع سلطة سياسية، بل كيان من الرؤى والأفكار الناهضة التي تجمعها مقولة التغيير نحو الأحسن وفق ما تراه.

٣ ـ ومن أهمّ خطوات هذا المشروع ـ كي لا يبقى في إطار نخبوي، ذاك الإطار الذي قتل الإصلاح الديني في الشرق ـ تأسيس مشاريع إعلامية، تصنع الرأي العام، فهناك حاجة كبيرة جداً لفضائية تغييرية، ما تزال مفقودة حتى اليوم، تخرج عن أشكال الرتابة القاتلة في الإعلام الديني، وتضع ثقافةً جديدة من الرأي والرأي الآخر داخل الحياة الشيعية، إن الجميع يعرف أن ظهور الفضائيات العربية منذ تسعينات القرن الماضي أحدث تحوّلاً في الثقافة العامة، فالكثير من المسلمين لم يكونوا ليسمعوا سوى صوت السلطة وإعلامها، إن ظهور الرأي الآخر ـ وسط جدل ـ يمكنه

أن يغيرّ نمطية العقل الديني في الوسط الشيعي، ويدخله في سياق جديد، يثير فيه كلّ المعطيات الحديثة، ويعمل على إعادة إنتاج الفكر من جديد، بعيداً عن أجواء الرتابة والخطاب الإيقاعي المكرور دينياً.

ليست الفضائية ضرورةً فحسب، بل الصحيفة، فثمّة العديد من المجلات ـ مع الكتب ـ التي تخاطب النخب والمثقّف، لكنها محدودة الانتشار على أيّ حال، متباعدة الفترة، لا تصنع رأياً عاماً، بل تكوّن نخباً مثقفة، وهذا عمل طيّب وجدير بالشكر والتقدير، إلاّ أن الصحافة أمر آخر، مختلف تمام الاختلاف، لماذا لا يملك الإعلامي الديني حتى اليوم صحيفة يومية في العالم العربي ـ إلاّ ما شذّ وندر في بعض المناطق ـ تُعنى بالفكر والفنّ والأدب والسياسة، ويكون لها رأي في هموم الناس، وإذا كنا لا نحبّذ لحركة الإصلاح أن تتحوّل إلى حزب أو منظمة، فإن الصحيفة بإمكانها تشكيل ما هو في قوّة حزب أو منظمة، بمعنى أن بإمكانها صنع جمهور خاصّ بها، ولا أجد نفسي بحاجة إلى تضييع الوقت في شرح تاريخ الصحافة وتأثيرها في الرأي العام، لكي أؤكد على مدى أهمية هذا المشروع في بلادنا العربية.

٤ ـ وإذا كانت الصحافة والفضائية والإذاعة و.. باهظة الأثمان والتكاليف، فإن هذا ما يستصرخنا لتكوين (لوبي) مال متدين قادر ـ بتعاضده ـ على دعم مشاريع من هذا النوع، إن هذا الموضوع من أكبر الموضوعات حساسيةً وأهمية، يجب أن لا نتناسى أننا نعيش في عالم تلعب القوّة المالية فيه دوراً بارزاً؛ لهذا يفترض تأسيس صندوق، أو خلايا، أو كتل مالية متعاونة، لدعم مشاريع نهضوية، كتلك التي أشرنا لها آنفاً، وما لم يتدارس أصحاب رؤوس الأموال في هذا الأمر ويضعوا خطّةً تنسجم مع أحوالهم المادية الخاصّة، بدل هدر الأموال الشرعية على بعض الصعد ـ مع الإقرار بالدور الإيجابي الهائل على صعدٍ أخرى ـ فلن يمكن القيام بأيّ مشروع للتغيير.

٥ ـ ومن منطلق الحرب الاقتصادية يأتي دور الدعم المادي المتبادل، فعلى جماعات التغيير ـ بما عندها من رؤوس أموال ومواقع اقتصادية ـ أن تفكّر جيداً في موضوع الدعم الذي يفترض أن يطال أولئك المستفرَدين من أبناء هذه الطائفة، بجُرم الرأي والفكر والعقيدة، فعندما يشعر أبناء هذه الطائفة من أصحاب الرأي أنهم

محميّون في حياتهم المادية فإن بإمكانهم الانطلاق، يجب أن لا نستخفّ بهذا الأمر، ففي حدود اطلاعي ثمة أعداد كبيرة ذت رؤى، لكنها مقموعة داخل هذا الوضع المادي الضاغط، والتفكير معها في صيغةٍ أمر ضروري.

٦ ـ وليس مطلوباً أن تكون الصيغة صدقةً أو حسنة والعياذ بالله، بل تكوين مراكز أبحاث، ومؤسسات علمية وتربوية وخيرية، ومعاهد تحقيقات، وجامعات دينية، يمكنها أن تجمع كلّ هذا الشتات المغلوب على أمره، فيعيش من كدّه، بدل ثقافة السؤال والتذلّل للأغنياء، أو الوقوف على أبواب أصحاب المال.

٧ ـ ولا يقف الدعم المتبادل عند الحدود المادية، فعلى كلّ واحد أن يدعم ـ إعلامياً وفكرياً ـ الآخر، بغية تكوين رجال نافذين، ووجوه لامعة في الأوساط الدينية الجديدة، إن غياب الوجوه البارزة، وفقدان كاريزمات الكبار يشتّت العمل، شريطة أن لا نتورّط في صنع أصنام جديدة، فنكرّر أخطاء من مضى.

يمكن للصحفي أن يغدو جسراً لكاتب، ويمكن لرئيس تحرير مجلّة أن يغدو معبراً لصنع كتّاب ومنظرين ـ إعلامياً ـ هذه الخدمات المتبادلة يمكن أن تقوّي الأطراف كافّة، وتصنع وجوهاً جديدةً في الساحة، وكلّي إيمان أن هناك الكثير من الطاقات المستعدّة القادرة على فعل شيء في أوساطنا الدينية، كلّ ما في الأمر أنها تحتاج لتأمين معابر لها؛ كي تستطيع ـ من خلالها ـ أن تقدّم ما يمكنها من خدمات، وعلى أصحاب القدرة والاستعداد تقديم خدماتهم للجهات الأخرى القادرة على أن تستفيد منهم لصنع واقع جديد.

٨ ـ وإذا أرادت الحركة التغييرية أن تعيد صنع العقول وتكوين الرأي العام، فيجب أن تخرج عن منطق الوصاية والتلقين، ومن ثم نحن بحاجة إلى رموز رسالية تعيش مع الناس وتعاني همومهم، إن علماء الدين ـ والحمد لله ـ أثبتوا بمرور الزمن جدارةً عالية على هذا الصعيد ـ طبعاً فريق منهم ولا أزعم جميعهم ـ فعلينا أن لا نجحف أحداً حقه، فالإنصاف سيّد المواقف، ومعنى ذلك أن من المفترض النزول من أبراج الثقافة العالية، وصالونات الفكر المخملية؛ للتواصل مع الناس قدر الإمكان، لا أقلّ من تنويع الأدوار، وعدم الإصابة بمرض الغرور والنرجسية الذي ابتلي به مثقفنا

الديني غالباً، فظلّ يتهم مجتمعه بالتخلّف والرجعية و... لماذا لا يوجد فيما بيننا خطباء ورجال منبر وكاريزمات مؤثرة في الرأي العام إلا قليلاً، ولماذا تعالينا عن هذا الملفّ الحسّاس زاعمين ـ كما زعم بعضُ من كان قبلنا ـ أنه دون شأن المثقف الحصيف، أو تفكيره وطموحاته.

٩ ـ وإذا لم تكن فئات التغيير متحدة الرأي والاتجاه، وهذا شيء طبيعي، فلا أقلّ من قاسم مشترك، يمنح الأطراف كافّة قدرة صنع القرار على أساس من الشورى أو أغلبية الآراء، والمهمّ بالنسبة إلينا ـ في ورقتنا هذه ـ هو التغييريّ الديني مهما كان انتماؤه الفكري.

هذه هي رسالتنا ـ سيما لشباب التغيير الصاعد ـ الذي نطالبه بالثقة بنفسه ووضع برامج لعمله وأن لا يترك الزمن يسير به كيفما أراد محبطاً يائساً من صنع شيء، حيث أدّى الشيوخ قسطهم، وجزاهم الله خير جزاء المحسنين، فذهب بعضهم ـ كالصدر الأول والثاني مع الإمام موسى الصدر، والمطهري والبهشتي ومغنية و.. وفي مقدّمتهم الإمام الخميني ـ وظل العبء على كاهل أمثالنا أن يتحمّلوا المسؤولية، فكلّ الحركات الكبيرة في تاريخ الإنسانية بدأت قرارات صغيرة ومحدودة.

واليوم آن الأوان للتغييريين أن يخرجوا من مرحلة الدفاع والخوف على الذات إلى مرحلة الهجوم (العلمي الأخلاقي)، أن يبرزوا كقوى ضغط، تساهم في صنع الواقع إن شاء الله تعالى، بدل أن يظلّوا ملاحقين في قفص الاتهام داخل مجتمعهم الديني.

كانت هذه خلاصة لأساسيات الورقة، والأفكار والمقترحات هنا كثيرة جداً، نوكل تفصيلها إلى مجال آخر.

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾.

ندوة: علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين
القسم الأول

د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني، الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري(*)

ترجمة: حيدر حب الله

تفكيك مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»

● ماهو المراد بالضبط من «الدين» و«العقل» في مقولة: «الدفاع العقلاني عن الدين»؟

ملكيان: لا بدّ لنا ـ بدايةً ـ من الإشارة إلى أن اتباع أيّ دينٍ أو مذهب يعتبرون شخصاً ما أو أشخاصاً معينين فوق النقد والمساءلة، أي أنّهم يرونهم مقدّسين وحجّة، وهذه القناعة تتكوّن لدى أتباع الديانات لسببٍ أو لمجموعة أسباب مجتمعة، مما يجعل

(*) د. مصطفى ملكيان أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نـزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية، أما الدكتور محمد لغنهاوزن، فهو باحث أمريكي مسلم، وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران، أما الدكتور غلام رضا أعواني فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، وكانت له حوارات عدّة مع المستشرق هنري كوربان، وأما الشيخ جعفر السبحاني فهو من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً، وأما الدكتور رضا داوري فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، ورئيس مجمع العلوم الإيرانية.

تعاليم هؤلاء المقدّسين ونظرياتهم وأحكامهم متعاليةً عن الاستفهام أو التساؤل، وقد نسبت لهذا الشخص أو الأشخاص الكثير من الكلمات والمواقف، كما أنّ الأمر ما يزال ناشطاً على هذا الصعيد، ولا شك أنّه من غير الممكن الجزم بصدور هذه الكلمات والمواقف جميعها صدوراً واقعياً حقيقياً منهم، إنّ هذا اليقين يبدو غير منطقي بالنسبة إلينا، ومن هنا تبدو أهميّة التمييز بين الكلام الصادر عنهم وذاك غير الصادر، بل هو موضوع ومجعول عليهم، وهي عملية غير ممكنة دون طلب العون من منهاجيات العلوم التاريخيّة، وهي خطوة يجب أن نعترف بأنّها لم تتمّ بشكل كامل بعدُ في أيّ دينٍ أو مذهب.

وعلى أيّة حال، يمكننا تسمية مجموعة القضايا المحرز صدورها ـ بعد إعمال مناهج البحث التاريخي ـ عن تلك المرجعيات المتعالية عن النقد والمساءلة في دينٍ ما.. يمكننا إطلاق اسم الدين عليها، من هنا يكون المراد من «الدين» في موضوعة «الدفاع العقلاني عن الدين» ـ أولاً وبالذات ـ مجموعة القضايا المعتبرة مقدّساً من وجهة نظر المتدينين، كما أنّه ـ ثانياً وبالعرض ـ مجموعتان أخريتان من القضايا هما:

١ ـ الفرضيات والأحكام المعرفية والوجودية المسبقة القائمة تلك القضايا عليها.

٢ ـ لوازم ومستتبعات تلك المجموعة من القضايا.

وعليه، يمكننا القول في المحصّلة النهائية: إنّ المراد من الدين هنا مجموعة القضايا المقدّسة وبناءاتها القبلية ولوازمها الناجمة عنها.

أما «العقل» فالمقصود منه هنا مجموعة العلوم والمعارف المتكوّنة عبر السبل العادية لاكتساب العلم وتكوين المعرفة، أي عن طريق الحسّ والتجربة (أعمّ من الحسّ الظاهر والحسّ الباطن)، وكذلك عن طريق التفكير وممارسة الاستدلال، والنقد التاريخي الممنهج.

هذه التوليفة من العلوم والمعارف تخضع لفعلٍ نقديّ مركز ومن ثم لعملية تصويب (stification) على أساس مناهج العلوم التجريبية، والرياضية، والمنطقية، والفلسفية، والعلوم النقلية والتاريخية.

لغنهاوزن: يرتبط المقصود بمقولة «الدفاع العقلاني عن الدين» ومجمل

التوليفات والمجموعات الراجعة إليها بالسياق الذي يتم استخدامها فيه، فالمراد من الدين عموماً في مباحث الكلام الفلسفي أو فلسفة الدين في الغرب «الاعتقاد بالله الأحد»، وبالرغم من وجود أديان غير توحيديّة كالبوذية، إلا أنّ المعنية منها أكثر بموضوع الدفاع العقلاني عن الدين هي الأديان التوحيدية.

المقصود بالمذهب Teism ـ طبقاً لدائرة المعارف الفلسفية ـ الاعتقاد بالإله الواحد الأحد الذي هو: أ ـ شخصي، ب ـ لائق بالعبادة، ج ـ منفصل عن العالم، د ـ فعّال فيه على الدوام، ويذعن جون هيغ بأن هذه الكلمة تعني بالدقّة الاعتقاد بالإله الواحد، إلا أنّ هذه المفردة تستعمل عموماً للدلالة على الاعتقاد بإلهٍ إنساني، ويبدي ريتشارد سوينبرن اعتقاداً بأنّ الإنسان المنتمي لهذا المذهب هو ذاك المعتقد بإله هو شخصي لا جسم له، أي روح أزليّة وأبديّة، مختارة، قادرة على فعل أيّ شيء، عالمة بالأمور كافة، هي خير كامل، وذات (موضوع) في معرض العبادة والإطاعة الإنسانية، خالقة، حافظة لعالم الوجود.

وعندما ينشغل ج. ال. مكي في تحليل موضوع الإلحاد يؤيّد تعريف سوينبرن المتقدم، والجدير ذكره والانتباه إليه هنا أنّ هذه التعاريف برمّتها تحتوي على عنصر مشترك وهو أنها تستلزم الاعتقاد بإلهٍ شخصي.

لقد حظي تفسير شخص الأقنوم في أوساط المتكلّمين المسيحيين في القرون الوسطى بحيّز كبير من البحث والدراسة، ذلك أنّ اعتقاداً بوحدانية الله في عين كونه ثلاثة أشخاص (أقنوم ـ إنسان) كان قائماً في الوسط المسيحي في إطار تفسير مقولة التثليث المعروفة، إلا أنّ هذا المعنى لكلمة «الشخص» لا تتصل اتصالاً مباشراً بتعبير «شخصي أو إنساني» المتقدّم الذكر، إذ إن معنى الإنساني في استخدامات المتكلّمين المسيحيين إنما يجري تداوله في مقابل ما يقع تفسيراً غير إنساني للألوهية، حيث يتعامل بوحدة وتشابه طبقاً له بين الوجود غير المتناهي مع الوجود البحت والصرف والمحض، أو الكمال الوجودي أو الوحدة الأفلاطونية المحدثة أو حتى العدمية واللاشيئية.

عندما يعي الإنسان معنى هذا المذهب السائد في أوساط المتكلّمين والفلاسفة

الغربيين يمكنه أن يدرك جيداً أنّ أي بحث عنه يفترض أن يكون مثار بحث في الوسط الإسلامي ومدعاةً للملاحظة والدراسة، ذلك أنّ فئات بين المفكرين المسلمين الكبار ـ وعبر قرون متمادية ـ يقترب تصوّرها لله تعالى من التصوّر الإنساني الشخصي في مدلولاته المسيحية، والذي يبدو لنا أنّ الفلاسفة والعرفاء هم من كانت لديهم تصوّرات عن الله تعدّ في منظومة مفاهيم المتكلّمين الغربيين تصوّرات غير إنسانية شخصية.

وليس موضوعنا هنا الحديث عن ردّ جماعة من المفكّرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن عربي وصدر المتألهين للتصوّر الإنساني الشخصي لمفهوم الله عبر الاستعانة بنظريات من قبيل حقيقة الوجود، إنّما الإشكالية في أنّهم كانوا يقولون بعدم وجود تناقض أو تعارض بين تصوّر الله بوصفه محبّاً للإنسان، مراقباً له، مشرفاً على كافّة أموره، وبين تصوّره موجوداً متعالياً جداً عن أيّ أمر يخضع للتصوّر الإنساني.

وفي الحقيقة، إنّ هذه الرؤية التي يمكنها أن تدرك الله من زوايا مختلفة إدراكاً ناقصاً، هي امتياز خاصّ بالتصوير القرآني عن الألوهية، وهو تصوير تمّ شرحه في كلمات النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وقد شرح الإمام الخميني هذا التصوّر شرحاً جميلاً ورائعاً في تفسيره لسورة الحمد، مبدياً اعتقاداً بأنّ الاختلافات التي تظهر لنا في توصيف الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء إنما هي اختلافات لفظية بحتة، ترجع إلى نمط البيان وأسلوب التعبير، ومن ثمّ فلا توجد أيّة اختلافات جوهرية بين هذه الفئات.

وأرى أن التأكيد على هذه النقطة يحوز أهميةً خاصّة، وهي أنّ ما يريده المسلمون من «الدين» يشمل مفهوماً لله أوسع نطاقاً من ذاك المفهوم الذي تستوعبه التعاريف الغربية المعاصرة عن الدين.

المسألة الأخرى التي تجدر ملاحظتها لدى تحليل المقصود من الدين، وهي أنّ هذه النظرية لا تشمل الشريعة الإلهية، فكيف بجعلها منهجاً للحياة؟!

أمّا الكفّار (الملحدون) الذين ينتقدون على الدوام عقلانية الإسلام، فإنّهم

يركّزون انزعاجهم ـ فيما يظهرونه ـ على الأحكام الإلهيّة أكثر من الاعتقاد بوجود الله نفسه، إنّهم يعتقدون أنّ الإسلام إذا كان ديناً جيداً وحسناً فإنّما هو كذلك للعرب في القرن السابع الميلادي، إن الإسلام ـ من وجهة نظرهم ـ غير منسجم ولا متناغم مع حقوق الإنسان، إنّه يستسيغ الظلم للنساء، ويهلك حرّية التعبير دون قيامة، وفي النهاية: إنّه دين غير ديموقراطيّ ولا ...

وبعبارة موجزة: إن الحملة العقلانية التي يشنّها الغربيّون على الإسلام أو أولئك المتأثرون بالأفكار الغربية تتمركز ـ بشكل أكبر ـ في مجال فلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية ـ الاجتماعيّة أكثر مما بات يُعرف في الغرب بفلسفة الدين.

إنّ مباحث فلسفة الدين في الغرب تتمحور حول مقولة: الله موجود ، وأنّه يمكن إدراكه كالروح المتعالية، لكن على صورة إنسانٍ عارٍ من الجسم كما يطرحه علم الكلام المسيحي المعاصر، وذلك على خلاف ما كان عليه الحال عند القدماء في الحقبة القروسطية، إنّ أكثر فلاسفة الدين المسيحيين المعاصرين يرون الله جوهراً وذاتاً تبقى على مرور الزمان وتصرّم الأوقات، إنّ تصوّر الله ذاتاً في سيرورةٍ داخل الزمان مع مخلوقاته يلقى ترحيباً لدى الكثير من المفكّرين المسيحيين المعاصرين، بل يذهبون إلى اعتباره مستوحى من الكتاب المقدّس أكثر من كونه مستقى من النزعات الفلسفية وآراء الأفلاطونية المحدثة، رغم أنّ الكثير يرفضون نسبة مفهوم الذات والجوهر إلى الكتاب المقدّس، إنّ موقف الملحدين في هذا المجال يتمثل في لا معقوليّة الاعتقاد بموجود يجلس في السماء (الملكوت) على العرش.

إنّ الإنسان المسلم ربما يوافق الملحد في إنكار تلك الصورة المسقطة على الله بوصفه فيها إلهاً ذا طابع إنساني، تلك الصورة التي يوافق عليها جملة من الكتّاب المسيحيين، كما ربما يوافق المسيحيُّ الملحدَ في رفض اللاهوت السلبي الموجود عند المسلمين بهدف الإعجاز عن فهم الله تعالى وتصوّره حق الإدراك.

أمّا مفهوم العقلانية الموظف في قولنا: «الدفاع العقلاني عن الدين»، فلا بد لنا فيه من تجنّب التورّط اللاواعي في اتخاذ المقولات الأجنبية عن الإسلام، وممارسة المزيد من الدقّة في هذا المجال، فرغم إمكانية أن يفهم كل من المسلم والمسيحي

والملحد بعضهم بعضاً لدى الحديث عن مقولة العقلانية، إلاّ أنّ ثمة امتيازات وتمايزات دقيقة وهامّة في طبيعة استنتاجاتهم وتصوّراتهم للعقل الذي يحظى عند الفرقاء الثلاثة بأهميّة بالغة.

فمن وجهة نظر الملحد، تعني المناهج العقلانية عادةً العلومَ الطبيعية والنظرية التي تحدّد أفق ودوائر العقلانية نفسها، إنّ منكري وجود الله ربما يعرّضون المعتقدات الدينية للنقد والتقريع في حالتين:

الأولى: ربما يدّعون أنّ الدين يستدعي مجموعةً من الاعتقادات والتصديقات التي تتناقض مع المناهج العلمية أو مع المكتشفات العلمية، وكمثالٍ على ذلك، ربما يذكرون أنّ الدين يتطلّب اعتقاداً بخلقةٍ حصلت عبر أيام ستة، فيما تعطينا أفضل الشواهد الموجودة والمتوفّرة تصوّراً مختلفاً تماماً، فالأرض وحدها استغرق تكوّنها ملايين السنين، وكمثالٍ آخر أيضاً، قد يدّعي الملحد أنّ الدين يحث أنصاره على اتخاذ مبادئ وأصول لازمة تجانب تلك الأصول والمبادئ المرعية الإجراء في العلوم وتختلف عنها، فالمفكّرون الدينيون يبدون ـ في الغالب ـ اعتقاداً بأنّ العالم المادي نوع من التجلّي والظهور، فيما يرى الملحدون أنّ هذا التصوّر مخالف للأصول العقلانية العلميّة.

في المقابل، ينكر الكثير من المفكّرين المسيحيين ـ لا جميعهم ـ فرص الدفاع العقلاني عن الدين؛ انطلاقاً مما يسمّونه مقام تنزّل العقل، ويقصد هؤلاء من ذلك أنّ الذات البشرية المذنبة تلوّث عقل الإنسان إلى حدّ أنها تُعجزه حتى عن ممارسة فعل الإدراك الصحيح، فكيف بإثبات الكثير من الحقائق الدينية الهامّة؟! وهذا الموقف من العقل الإنساني يكتسي نزعةً إيمانية، تلك النزعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ وجود الله سبحانه يجب أن تقبله على أساس الاعتقاد، دون أن يكون العقل قادراً على ممارسة أيّ نوعٍ من أنواع الإرشاد أو التوجيه في هذا المضمار.

إننا نجد في التراث الإسلامي رؤيةً تختلف تمام الاختلاف في موقفها من العقل عمّا يذهب إليه المسيحيون أو الملحدون المعاصرون، ألا وهو الإقرار بنوعٍ من الفهم القائم على العقل والمرتكز عليه، مما أشار إليه القرآن الكريم، أو ما جاءت الرواية

فيه في الكتاب الأوّل من أصول الكافي، وهذا النوع من الوعي والإدراك العقلي لا يتحدّد بالمناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية، ولا تلك المرعية الإجراء في العلوم النظريّة، كما ولا تلك الخاصّة بقوانين المنطق الأرسطي أو ما بعد الطبيعة الأرسطية.

حاشا أن يتعارض العقل والقلب كما يدّعيه الإيمانيون المسيحيون، لقد وُصف العقل ـ نوعاً ـ في الموروث الإسلامي أباً للقلب وراعياً، بل لقد سيق في بعض النصوص مع الروح العقلانية ـ أي النفس الناطقة ـ مساقاً واحداً.

وإذا عدنا مرّةً أخرى إلى الموروث الإسلامي، للاحظنا أنّه يخصّص قدرة الإدراك الحقيقي الذي تعجز الحواس الظاهرة عن وعيه بكلّ من العقل والقلب على السواء، فالعقل غير ساقطٍ عن درجة الاعتبار كما يقال في التراث المسيحي، كلّ ما في الأمر أن النفس الآدمية تتخذ من هذا العقل مسافةً نتيجة خضوعها في الغالب لتأثيرات البدن، وهي ـ من هنا ـ تبدو عاجزةً عن فهم أهمية البصيرة التي يوفّرها العقل للذات الإنسانية.

إنّ هذه الحقيقة تخالف ما يتوهّمه بعضهم من تناقض العقل في المنظور الإسلامي مع منهاجيات العلوم الطبيعية والإنسانية، فالأمر ليس كذلك، إنّما يشتمل العقل في الإسلام هذه المناهج، بل يتعدّاها إلى مستوى أكثر رقيّاً.

إن هذا الوضع الخاص إنّما حصل في الحقبة المعاصرة في الغرب، حيث لم تعد يوجد اتفاق في وجهات النظر حول المعايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق[(١)].

من هنا، لا ينبغي استغراب انعدام الاتفاق ما بين الفلاسفة الغربيين حول المقصود من مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»، وكما تحوز معرفة هذا الأمر على أهمية، كذلك الحال في ضرورة أن نعي وجود امتياز جدّي ما بين مفهوم العقل في التراث الإسلامي ومفهومه المستعمل عند المسيحيين والملحدين.

أعواني: الدين خطاب الله للإنسان عبر الوحي، وعليه فله جانبان: أحدهما إلهي، والآخر بشري، بمعنى أنّ أحد الطرفين هو الله، فيما الطرف الآخر هو الإنسان نفسه، وهذا معناه أنّه المواجهة التي تقع بين الإنسان والله، أي بين المقيّد والمطلق، أمّا العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يدرك به هذا البشريُّ الحقائق ويفهم من

خلاله أيّ معنى، ففهم المعنى ووعي المعاني هو فعل العقل، وبفهم المعنى ـ والذي يقصد منه وعي وإدراك المعاني الكلية ـ يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات.

أما علاقة الدين بالعقل، فيمكن تفسيرها بأنّ الدين ـ بوصفه كلاً واحداً ـ مندرج في مقولة المعنى، بدءاً من أصول الدين وعقائده كالتوحيد، والنبوّة، والمعاد، والعدل، والإمامة، وحتّى فروع الدين.. إنّها برمّتها حقائق قابلة للفهم، لكن لا بدّ لنا هنا أن نعرف أنّ للعقل نفسه مراتب ودرجات، فليس العقل هو ما يطلق عليه عوام الناس كلمة العقل، إنّ هذا العقل هو العقل الخارجي، هو ظاهر العقل، أو فلنقل: هو العقل الظاهر أو العقل العضوي، أما باطن العقل فهو العقل الإلهي، والعقل الكلّي، وهذا العقل هو ما أكّدت عليه الأديان وجاء ذكره في القرآن الكريم، إنّ هذا العقل الإلهي هو الذي يسهم إسهاماً مميزاً في وعي المعاني الدينية وحقائقها.

إذا كان العقل الجزئي أو الاستدلالي أو البحثي غير مستند إلى العقل الكلّي والوحي فما أكثر ما يعارضه، تماماً كما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، حيث أنكرت الأصالة الدينية والحقائق الوحيانية اعتماداً على العقل العقلاني، أما لو كان المراد من العقل ذاك العقل الكلي، أو العقل القدسي، أو العقل الإلهي فإنه سوف يكون قادراً على فهم حقائق الوحي، فيشتقّ طريقه واثقاً نحو كشف أسرار الكلام الإلهي ورموزه ولطائفه، بل يكون هو المخاطب بالوحي الإلهي، والموجّه إليه الثواب والعقاب.

داوري: إنّ الدفاع العقلاني عن الدين يعني ردّ شبهات أهل الشبهة وإقامة الدليل بقصد إثبات أصول الدين وأركانه، وهو ما يشتمل ـ في الحقيقة ـ تمامَ أبواب علم الكلام وفصوله، وعليه أرى أن نسأل عن أنّ علم الكلام عن أيّ دينٍ يدافع؟ وما معنى العقل في علم الكلام؟ وكلا هذين السؤالين هامان وأساسيان، إذا سلطنا نظرنا على اختلاف معاني الألفاظ في المواضع المتعدّدة فسرعان ما سنقع في ورطة المغالطة أو سنحرم من ممارسة الدقة في الفكر على الأقل، إنّ أولئك الذين يصرّون دائماً على حمل كلمتي العقل والتعقل على الفلسفة أو إحدى مظاهرها وأشكالها لا يقدّمون خدمة للعقل أبداً.

نعم، فما هو الدين في علم الكلام؟ وما معنى العقل؟ فإذا كان المراد من الدين هو ما يفهمه الجميع منه أو كان المتكلّم بصدد الدفاع عن دين العامّة من الناس لما كان يجدر بالغزّالي (٥٠٥هـ) أن ينعت المتكلّمين بقطّاع الطرق، ولما قال رشيد الدين الميبدي: إن علم الكلام هلاك ومهلكة[٢]، أو: إنّ علم الكلام هو ما عناه الله سبحانه بقوله: ﴿وإنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾، أو ما جاء من قوله: ﴿زخرف القول غروراً﴾، وهذا هو ما قاله: ﴿وإن يقولوا تسمع لقولهم﴾ وهو تنحية لنصّ الكتاب والسنّة.. ومعرفة هذا العلم هو عين الجهل، يقول الشافعي: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم»[٣].

من هنا يعرفُ ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ معنى العقل في علم الكلام، لا أقلّ لدى فريقٍ من أهل العلم والدين والبصيرة، جاء في كشف الأسرار: «والبحث والاجتهاد، أو هوى العقل الاستحسان» إنّنا نرى في هذا النص كيف وضع استحسان العقول وهوى النفوس في مقابل الاجتهاد الذي هو «إقامة الحجّة، وطلب الحقّ، وكشف الشبهة»[٤].

وعليه، فالعقل في علم الكلام عند الميبدي ليس إقامة الحجّة وطلب الحقّ وكشف الشبهة، رغم أنّ هذه جميعها مما يدّعيه المتكلّم، فإذا كنتم تعتقدون بقدرتهم على ممارسة دفاع عقلانيّ عن الدين أو أنّ ثمة علم كلامٍ آخر يغاير في حقيقته وبنيته علم الكلام القديم فهذا أمرٌ آخر، إنّ هذا المقدار من التشكيك أو الدغدغة في معنى الدين والعقل لا يقبله الكثيرون، ذلك أنّهم يقولون: إنّ العقل قوّة الاستدلال، أما الدين فيراد منه الاعتقاد بالأصول والعمل بأحكام الفروع، أي الشريعة.

بذلك، لا ينبغي لأي معتقدٍ أو مؤمن مناهضة علم الكلام، ذلك أنّ ردّ الشبهات وإثبات أصول العقائد أمرٌ واجب في حدّ ذاته، والمهم في هذا المضمار ـ أي مضمار رفع الشبهات وإثبات أصول الدين ـ تحديد ما هو ذلك الذي نسعى لرفعه؟ أو ذاك الذي يبذل المتكلّم جهده لإثباته؟ وكيف يفي المتكلّم بمسؤولية الدفاع عن الدين؟ وما هي النتائج المترتبة على عمله هذا؟ والمهم في زماننا هذا أن نعرف أنّ سمع العالم إلى أيّ حدّ

منصت للدفاع العقلاني عن الدين بصورته المتداولة في علم الكلام؟! إنّ هذا السؤال يأخذ معناه بصورة خاصّة عندما نركّز نظرنا على جهود متكلّمي أوروبا المعاصرين.

لقد ركّز متكلّمو أوروبا على التفسير والتأويل، مستعيضين بذلك عن الجدل التقليدي الذي كان سائداً بين المتكلّمين من قبل، وقد ظهر إحساس مشابه لدى فرقاء من أهل العلم والفضل المسلمين، إذ أحسّوا بلا جدوائية المساجلات الكلامية العتيقة، بيد أنّهم ـ في غالبهم ـ تصوّروا أنّه بالإمكان منح الاعتقادات الدينية مزيداً من الاستحكام عبر ممارسة نوعٍ من التطابق والانسجام بين الدين من جهة والعالم المتجدّد وما يحمله من علوم ومناهج بحثية حديثة من جهة أخرى، فإذا ما أطلقنا على مثل هذه الخطوات مصطلح «الدفاع العقلاني عن الدين» فإنّ جوابي عن سؤالكم السالف الذكر هو أنّ الدين سوف يخرج بذلك عن حقيقته وتكوينه، بل سيتحوّل العقل نفسه ويبتلي بالانحصار والتضيّق حتى يغدو ـ كما قال برغسون ـ مجرّد مباينٍ للمادة.

سبحاني: الدين معرفةٌ ونهضة متعدّدة الأغراض والجوانب، تنحو منحى التكامل في أبعاد أربعة هي: إصلاح الفكر والعقيدة، وتربية المبادئ الأخلاقية الإنسانية السامية، وتجويد العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع، واستبعاد مختلف أشكال الإجحاف والتمييز اللامبرّر.

إنّ هذه الأبعاد برمّتها تكتسي ثوب التحقق والوجود على ضوء الإيمان بالله تعالى، ونحاول هنا طرح هذه الأبعاد كافّة بشكل مختصر ومكثف.

أ ـ الإصلاح الفكري

لا يتسنّى لعقل الإنسان أن يفرغ من محتوياته، فلا يقدر على العيش بلا عقيدة أو انتماء، إنّ الدين يقول هنا: إن عالم المادة المتلاطم الفيّاض هو عالم مخلوق ـ من حيث وجوده ومن حيث نظامه ـ لموجودٍ أعلى وأرفع، ذلك الموجود الذي أبدع المادّة نفسها ومنحها نظامها وكينونتها.

ويصاحب عقل الإنسان وذهنه أسئلة ثلاثة على الدوام، وهذه الأسئلة الملحّة هي: من أين أتيت؟ ولِمَ؟ وإلى أين سأذهب وأصير؟

ولكلّ واحدٍ من هذه الأسئلة الثلاثة جواب واضح بالنسبة للإنسان العارف بالله المؤمن به، فيما يفتقد جُماع هذه الأسئلة والاستفهامات جوابه في المذهب المادّي، ومن هنا بالضبط يلزمنا القول: إنّ للدين أبعاداً متنوّعة، وأنّ واحداً من هذه الأبعاد هو إصلاح الفكر نفسه.

وبمقارنة محتويات المدرستين الإلهية والمادّية، يمكن القول: إنّ الفكر يمتلك في ظلّ الدين تكامله ويجد ذاته الناضجة، فيما يكتنف مضمون المذهب المادّي إبهام بهيم وجهل مستشر وفقدان وعي شامل، بل لا معقولية أحياناً، إذ كيف يمكن التصديق بأنّ مادة هذا الكون قد منحت ذاتها نظماً ونظاماً؟!

ب ـ تنمية المبادئ الأخلاقية

يعدّ الدين دعامةً هامّةً للأصول والمبادئ الأخلاقية، ذلك أنّ مراعاة المبادئ الأخلاقية تصاحبها سلسلة من مظاهر الحرمان، فالتضحية والفداء مثلاً، وكذلك مساعدة المحتاجين، ورعاية الأمانة و... وكلّ واحدةٍ منها مبدأ أخلاقي مسلّم، لا يخلو واحد منها من المصاعب والمتاعب والعذابات، فكلّما أصلحنا الفكر عبر الدين، وتذكّرنا أنّ الله تعالى قد أمر بمراعاة الأصول الأخلاقية، بل ألزَمَنا بها بجعلها على صورة فرضٍ وتكليف، واضعاً مقابل كلّ مخالفة تقع عقوبةً وجزاءً.. تحوّلت الأخلاق إلى وظيفةٍ دينية، وغدت ـ من ثم ـ في حركة ذاتيةٍ نحو التحقق والوجود، وفي غير هذه الحالة لن تكون الأخلاق سوى مجموعة توجيهات وتوصيات ليس ما يضمن تنفيذها على أرض الواقع، فيأخذ بها فريق ويرعى حقّها فيما يذرها فريق آخر عرضةً لعصف الرياح أو يضعها تحت قدميه.

ج ـ تحسين علاقات أفراد المجتمع

وكما يكون الدين سنداً للأخلاق، فهو كذلك دعامة للمبادئ الاجتماعيّة أيضاً، فالمبادئ الاجتماعية تعتبر ـ لدى الأفراد المتديّنين ـ تكليفاً مقدّساً ووظيفةً دينية، أمّا عند غيرهم فلن تكون هذه المبادئ مضمونة التنفيذ والإجراء سوى في صورتها القانونية وتحت سلطة رجال الشرطة والقوى الأمنية والعسكرية، أمّا حيث لا تمتدّ يد السلطة المادية الدنيوية فإنّ الأصول الاجتماعية والقوانين الوطنية الداخلية

ليس ما يضمن تحققها على أرض الواقع، وما نقوله يتضح بجلاء بأدنى مراجعة لحياة الناس غير المتدينين.

د ـ إلغاء مختلف أشكال التمييز الظالم

يعتقد المتديّنون أن أفراد البشر كافّة كأسنان المشط الواحدة، فالجميع مخلوق لله تعالى، إذاً لماذا التمييز؟! ولماذا تمتلئ بطون فريقٍ من الناس فيما ينام فريق آخر فارغ البطن خائراً من الجوع؟!

وهنا، نجد أنفسنا مضطرّين ـ بعد ذكر هذه الأبعاد الأربعة للدين ـ للإشارة إلى أمرين:

الأوّل: لا يتسنّى لأيّ دين أن يحقّق هذه الأبعاد الأربعة في الحياة الشخصية والاجتماعية للإنسان، وليس هناك من دين قادر على ذلك إلا إذا اعتمد على العقل أو شاد بناءه عليه، وإلا فإن هذا الدين لن يكون سوى حفنةٍ من الخرافات المقدّسة، والرهبانية الزائفة، والانعزال عن الحياة بمعناها الإيجابي، والنزوع الصوفي السلبي، مما نرى نماذج له في الحياة الغربية الآلية، وإذا ما حكم فريق على الدين بأنّه معيق للرقي والتقدّم أو داعٍ إلى الرجعية الجاهلية والتخلّف فإن نظره لن يكون حينئذٍ سوى إلى مثل هذه الأديان التي جرّت وراءها عواقب وخيمة على البشرية.

الثاني: إن الدين يلغي التمييز لا الاختلاف، فالاختلافات ذات الطابع الإيجابي والتي تقوم بين أفراد المجتمع ليست بالتي يمكن إلغاؤها، أمّا الاختلافات القابلة للإلغاء والإبعاد فهي تلك التي لا تنبع من الفطرة الإنسانية والطينة البشرية، وإنّما تفرضها السلطة والقدرة ومظاهر الجبر والقهر والإلزام السلبي.

أمّا ما يرجع إلى الشقّ الثاني من السؤال حول تحديد العقل وما هو؟ فالجواب عنه: إنّ العقل هو ذاك الإدراك اليقيني الذي يفرض ذاته في مراحل إثبات الذات الإلهية والصفات والأفعال كذلك، العقل المصاحب للدين، أمّا العقل الرياضي فهو أمرٌ آخر لا ارتباط له بالتوظيف الديني للعقل.

إنّ العقل الذي يمكنه تأييد الدين ومساندته، ومنحه المزيد من الاستحكام والوثوق هو معرفةٌ للعالم بوصفه واجب الوجود، ومن ثم معرفةٌ لصفاته وأفعاله، ومن

الطبيعي أن يكون لمعرفة الأفعال أسس ومبادئ خاصّة.. إنّ هذا العقل يرافق الدين على الدوام ويصاحبه.

العقل وأزمة الشرعية المنطقية

● هل تعتبرون حجية العقل ذاتية أم شرعية؟ وما هو الدليل؟ ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع «العقل طريق موصل للواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟!

داوري: لقد وضعتم ـ بسؤالكم هذا ـ الطرف الآخر في معضلة يصعب التحرّر منها أو الانفلات، فالعقل حجّة في المواضع كلّها والحالات بأسرها، في كل مكان وكل شيء، لكن العقل لا يتبدّى دائماً وفي المواضع كلّها على صورةٍ واحدة، وإنما يكتسي ظهورات وصور ومعاني مختلفة، ويمكن لهذا العقل أن يكتسب شهادة صحته وصوابه عندما يحكم في أشياء يمتلك معها تناسباً وسنخيّة، وعندها ستكون حجيته ذاتية.

مثلاً، حجية العقل الرياضي حجيةٌ ذاتية، لكن ماذا نقول عندما لا تكون الحجية ذاتيةً؟

إنّ الحجية الذاتية والحجية الشرعية للعقل محفوظتان في مجالهما لا نناقش في ذلك، إلا أنني أعتقد بأنّ الحجية تثبت للعقل في بعض المجالات دون بعضها الآخر، ومن ثم فإذا نفذ العقل في أحكامه تلك المساحات التي لا تمتّ إليه بصلة فإن تدخّله هذا يكون فضولياً، إنّ السؤال الذي تفضلتم به إنما يمكنني الجواب عليه عندما أعتبر العقل أمراً واحداً وثابتاً، بمعنى أن يكون هو هو دائماً وفي كل مكان وعند الأفراد كافّة، أمّا فرانسيس بيكون الذي كتب «ارغنون» ورينيه ديكارت الذي علّم المناهج الصحيحة لاستخدام العقل وأنصارهما وخلفهما فقد كانوا جميعاً مظهراً لعقل آخر مغايرٍ لعقل القرون الوسطى.

إنني لا أتحدّث هنا عن وجهة نظر أولئك الذين يرون العقل قدماً خشبية غير مكينةٍ ولا مستحكمة، إلا أنني لا أظن أن الإقرار بأن العقل في المدرسة العقلانية

الجديدة مختلف عن العقل البرهاني أمرٌ صعبٌ أو عسير، فالذي يذهب إلى أنّ للعقل حجيةً ذاتيةً عليه ـ في البداية ـ أن يعرّف قصده من العقل، أيّ عقلٍ هو؟ هل العقل الأفلاطوني أو الأرسطي، هل العقل الكلامي؟ عقل الفارابي أم عقل ابن سينا؟ عقل ديكارت؟ عقل كانط؟ عقل برغسون أم العقل البراغماتي؟ عقل العقلانيين المحدثين؟ هل المراد العقل المتآلف مع النقل أم المضاد له والمقابل؟

المسألة الأخرى التي أثرتموها في السؤال تدور حول إثبات حجية العقل بالعقل نفسه، وقد فرضتم الدورَ في هذه الحال، إن أولئك الذين يفرضون للعقل حجيةً يؤولون في محاولاتهم هذه إلى المبادئ العقلية نفسها دون أن يثبتوا هذه المبادئ، ذلك أنّها إن لم تكن بديهيةً فهي غير مخارجةٍ للمقبولات والمسلّمات، من هنا قلّما يجري التساؤل عن طبيعة العقل وما هو؟ والذين يتعرّضون للحديث عن العقل والمنطق تكون لديهم عادةً صورة ـ ولو مبهمة مجملة ـ للعقل يشيدون عليها أحكامهم.

نعم، إنّهم يعتبرون هذا العقل عقلاً مطلقاً أو عقلاً أصلياً أصيلاً، دون أن يبحثوا في العقل نفسه، وما أجمل لو فعلوه، إن التحرّش بموضوعة حجية العقل واعتباره دون الحديث عن معانيه المختلفة لا يقلّ في مفاسده وأضراره عن فسحه المجال واسعاً لنموّ مغالطات والتباسات، مما يبدّل الموقف إلى عمليات اجترار وتكرار لا تغدو سوى تبديل طفيف في الألفاظ والتراكيب الكلاسيكية.

والخلاصة إنّ حجية العقل وعدمها أمر غير قابل للإثبات، واللازم فهم ذلك، والمهم كيف نحقّق هذا الفهم؟

أعواني: أعتقد أن حجية العقل ذاتية، ذلك أنّه لو استمدّ العقل اعتباره من الشرع لأدّى ذلك إلى اختلاف الأحكام العقلية تبعاً لاختلاف الشرائع، وأعتقد أن نفس إثارة هذا السؤال حول ذاتية حجية العقل أو استمدادها من الشرع، قائم على حكم مسبق فرض مسلّماً دون إثبات، وقد أخذ هذا الحكم المفروض جواباً عن السؤال عينه، فهذا السؤال مسبوق بافتراض تضادّ حاصل بين الشرع والعقل، وأنّ ما يستمدّ حجيته من العقل لا يمكن أن يستند في حجيته هذه إلى الشرع. وبعبارة أخرى هذا السؤال ينبني على افتراض وقوع انفصال حقيقي ما بين العقل والشرع، والحال أن

ثمة احتمال في كون العقل والشرع ذوا حقيقة تتسم بنوعٍ من أنواع الوحدة والاشتراك، وفقط في التفاسير العقلانية يلبس العقل كسوة التضاد والتنافي مع الشرع، أما إذا كان العقل في معناه مغايراً للتفسير السائد في أوساط مدرسة أصالة العقل الجزئي أو المذهب العقلاني، ومتماهياً مع مفهوم العقل الإلهي، ولوحظت الشريعة ـ بمعنى الدين ـ في أبعادها كافة، فإنه لن يكون هناك مجال بعد ذلك لتصوّر التعارض والاختلاف، بل ستغدو النسبة بينهما تلازماً وارتباطاً.

أما السؤال: ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع: «العقل طريق موصل إلى الواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟.. فيمكن الجواب عنه من جهات مختلفة، إذ يمكننا القول مثلاً: إن هذه الشبهة شبهةٌ منطقية شبيهة بشبهة الكاذب، فإذا أخبر شخص بأنه يقول الكذب، فلا محالة هنا من الحكم بصدقه على تقدير أنه كاذب، والحكم بكذبه على تقدير صدقه فيما قال، وعلى كلا التقديرين نتورّط في جوابنا عن هذا السؤال في تناقض ومفارقة، وقد قدّم المناطقة أجوبةً متعدّدة الزوايا عن هذه الإشكالية، فقولنا: «معتبر» في جملة السؤال: «هل الاستدلال العقلي معتبر» لا يعني سوى «الصدق المنطقي».

من جهةٍ أخرى يمكن القول: إنّ العقل قوّة إلهيّة، وأنّ السنخية لها جانب من الإطلاق والعينية، أو نقول: إن العلم والمعرفة ممكنة للإنسان، ولها بعد عيني لا مجرّد بعد ذهني صرف، وفي هذه الحالة يستدعي الأمر منا أن نحكم بعينية العقل، وبإمكان نقده، بل يمكن فرضه كياناً ذا متعلّق عيني في صورته، والحديث أو الاستدلال حوله وممارسة تفكير فيه نفسه، أو نقول: إن العقل لا يملك قدرة التعقّل ونقد الذات ومن ثم يغدو العلم ـ وفقاً لذلك ـ أمراً ممتنعاً.

لا بد أن نوجّه السؤال إلى أنفسنا: من هو المخاطب في الوحي الإلهي؟ وأيّ قوى النفس هو المعاتب والمتحدّث إليه؟

من البديهي أنّ تلك القوّة الإلهيّة هي ذاك العقل نفسه، ولهذا السبب كانت هناك عناية خاصة في الكتاب الإلهي المبين بالتعقل، والفهم، والتدبّر،... مما هو من لوازم العقل ذاته.

سبحاني: إن من يطرح مثل هذه الأسئلة مقرّ ـ من حيث لا يشعر ـ بحجية العقل ومعترف بها، فإذا ما زعم شخصٌ ما أنّ العقل لا يملك قدراً ولا اعتباراً فإنّ عليه أن يقيم دليلاً على عدم اعتباره ومتى؟ فإذا ما قدّم العقل دليلاً على عدم حجيّة نفسه فقد أقدم بذلك على الانتحار والقضاء على ذاته.

يحاول العقل ـ على الدوام ـ سحب النظريات إلى البديهيات وإرجاعها إليها، وعندما يبلغ البديهيات لا يملك في ساحتها تردداً أو تذبذباً، إنّه يدرك هناك بوعي تام النتيجة القاضية بأنّ ما أدركته فهو صحيح، وكما نقول في المجال الرياضي والهندسي: إنّ العقل حجّة، كذلك عندما لا تتوفر موضوعة تجربية، وإنما يكون هناك جرّ للنظريات إلى البديهيات علينا أن نقول الأمر نفسه، وكذلك الحال أيضاً في سائر المعارف والموضوعات والأخلاقيات، وغاية ما يثار عادةً في مجال المعارف هو بلوغ الاستدلال مبدأ عدم التناقض، فيما تنتهي الأخلاقيات وما يتصل بالحكمة العملية إلى مجال الحسن والقبح، وبناءً عليه، فإن للعقل حجيةً ذاتيةً بالطبع، وإذا ما كانت حجيته شرعية لزم الدور، ذلك أنّ الشرع ما يزال ـ حتى اللحظة ـ غير حجة، فكيف يمكنه أن يمنح العقل الحجية والاعتبار؟!

لقد جاء في نهاية هذا السؤال: ألا نقع في معضلة الدور لو حاولنا ممارسة استدلال عقلي لإثبات قضايا من نوع: العقل طريق موصل إلى الواقع أو الاستدلال العقلي معتبر؟

والجواب: كلا، إننا لا نقع في دورٍ أصلاً، ولهذا فنحن نقيم دليلاً وبرهاناً على القضية الأولى: العقل طريق موصل إلى الواقع، وكذلك القضية الثانية: الاستدلال العقلي معتبر، ذلك أنّه إذا كانت قضايا العقل نظرية كلّها فإن الدور يسيطر على المواقف، إلا أننا نملك نافذة مضيئة وهي: رجوع النظريات إلى البديهيات.

● لا بدّ لنا من إرجاع التجريبيات إلى البديهيات، ذلك أنها جزء من اليقينيات كما يحسبونها، إلا أنّهم عادةً ما يناقشون في هذا الأمر، بحيث لا يعدّون بعض التجريبيات قضايا يقينية، وهذا معناه أنّه يلزمك أن ترجع إلى البديهيات عبر طريقٍ آخر، أليس كذلك؟

سبحاني: إنّنا نعتقد التجريبيات أموراً يقينية، شريطة أن نعرّف التجربة تعريفاً سليماً، ذلك أنّ بعضهم يخلط ما بين التجربة من جهة وكلٍّ من التمثيل والاستقراء من جهةٍ أخرى، وفي أكثر الحالات يحصل تداخل سلبي بين التجربة والاستقراء، إذ من المسلّم أنّ الاستقراء لا يفيد يقيناً، ما لم تتمّ الإحاطة فيه بتمام الأطراف ذات العلاقة بالموضوع، وهي ليست بالتي يمكن أن تحلّ محلّه.

إننا نملك في التجربة برهاناً عقلياً واضحاً، وحسب المصطلح المعروف فإن الاستقراء ليس من نوع الحكم على المماثل، على خلاف التجربة التي تختزن حكماً على المماثل، وحيث يتم في الاستقراء إجراء مقارنات بين الأمور المتشابهة لذا لم يكن يقينيّاً، أما التجربة فإن الحكم فيها يجري تعميمه على المماثل لا المشابه، مما يفسح المجال للقاعدة العقلية اليقينية القاضية: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

● **لكن هذا الحكم هو الآخر غير بديهي.**

سبحاني: لماذا؟ إنه يؤول إلى مسألة صدور المعلول بلا علّة؛ ذلك أنّه لو اختلفت آثار المتماثلات من تمام الجهات يُعلم أنّ لدينا أمراً موجوداً وآخر غير موجود، وإلا لو كان الجميع على مثال بعضهم بعضاً فلا ينبغي أن تتغاير الآثار، وهنا يقال: يلزم تحقق المعلول بلا علّة.

وعليه، ففصلنا التجربة عن الاستقراء جيداً، وإقامتنا الأولى على المماثلات والثانية على المتشابهات، من الأمور المسلّمة اليقينية.

● **هذا على تقدير إمكانية وصولنا إلى حقيقة شيء ما، وإدراكنا ماهيّته جيداً، وعلى تقدير وجود اتحاد ماهوي بين الأطراف و...**

سبحاني: إننا نكتفي باتحاد الظروف، لقد فرضنا أنه موضوع ومتماثل.

● **حسناً، لكن بأيّ شيء استدلّينا على قاعدة: «العقل طريق موصل إلى الواقع»؟ إن هذه القاعدة نظرية وليست بديهية، إذاً فما هو دليلها؟**

سبحاني: حذراً من أن نكون سوفسطائيين؛ إذ السوفسطائية باطلة عندنا.

● **كيف يمكننا إدراك حاقّ الأشياء؟**

سبحاني: إنّ ما ندركه مطابق للواقع، لكن إدراكنا لا يستوعب الواقع كلّه، فالواقع أكثر سعةً من إدراكاتنا، تماماً كما تشاهد أنت دوران النجوم وحركتها، وأشاهد أنا ذلك، والأمر نفسه يشاهده الشيخ الرئيس ابن سينا، ويشاهده المنجّم و... ومن البيّن المسلّم أن استنتاجات كل واحد تختلف عن استنتاجات الآخر.

لغنهاوزن: حجية العقل هي موضوع الفلسفة الدائم، حيث يمكن سرد جملة أجوبة حولها وفقاً لرؤى فلسفية مختلفة، إننا نلحظ اختلافاً بين الباحثين في تكوين العقل وماهيته، ولذلك لا يجدر بنا استغراب مشاهدة نظريات متعدّدة ومختلفة حول حجية العقل، فبعض الفلاسفة ـ على سبيل المثال ـ يذهب إلى تفسير العقل في نطاق محدود، ثم يرتّب على ذلك نفي الاعتبار المطلق لهذا العقل، فالاتجاه الإيماني الذي أشرنا إليه سابقاً يحسب العقل ـ إلى حدّ ما ـ كياناً جافّاً جامداً عديم الروح، لذلك فهو يعتقد أنّ قيمة الإيمان أرفع من قيمة العقل، وهذا الأمر يلاحظ وجوده بشكل رئيس في كتابات كيركجارد.

من ناحية أخرى، يحاول التيار الحسّي التجريبي أحياناً أن يبرّر اعتبار العقل على أساس إمكانية إثبات أحكامه عن طريق التجربة، وهذا ما نجده ـ مثلاً ـ في نتاجات جون ستيورات ميل.

أما المذهب العقلي فيرى أن حجيّة العقل تدرك عن طريق حضوري شهودي، ونجد ـ على سبيل المثال ـ تصويراً واضحاً لموقف العقليين الإسلاميين في كتاب «آموزش فلسفة» في الدرس الثاني عشر منه، للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي.

وثمة بحث بين المناطقة الغربيين يدور حول الأصول المنطقية المتعارفة، وهو بحث على صلةٍ بمسألتنا هنا.

يدّعي بعضهم أن القوانين المنطقية قوانين توصيفية، فيما يبدي بعض آخر اعتقاداً بأنّ المنطق يضع بين يدي الإنسان قوانين التفكير وضوابطه، إنه يقول لنا كيف يمكننا أن نفكّر، وقد كان سبب هذا العامل القانوني الكامن في القضايا المنطقية موضوعاً للمباحثة والجدل، ودراسة مجمل الرؤى المطروحة هنا يحتاج إلى ما لا يقلّ عن كتاب كامل.

النظرية الأكثر جذابيةً من وجهة نظري في موضوع حجية العقل هي تلك القائمة على تلفيق يحتوي قدراً من التشابك والتعقيد بين النظريات المختلفة، فبالإمكان موافقة العقليين في أنّ الحجية الأولية ادعاءٌ عقلي قائم على الشهود العقلاني، وعلى سبيل المثال، عندما يوافق الإنسان على مبدأ التوازي الاقليدسي، فإن هذا الاعتبار الأوّلي يهيء ـ للوهلة الأولى ـ هذا التبرير القائل بإمكانية ممارسة الجرح والتعديل لهذا المبدأ في ظلّ ملاحظات مكثفة، وبناء عليه فإن الحجية التي يمتلكها العقل في مجال مبدأ موضوع التوازي ليست مطلقة.

ويمكننا ـ من خلال الدراسات العقلانية ـ ردّ وإبطال النتائج الضمنية لهذا الأصل الموضوعي، ومن بينها كشف الموضوع نفسه..

يمكننا إعادة النظر في أحكامنا المبنية على الشهود العقلاني الأوّلي، وعبر هذا المنهاج نرى أنّ العقل الإنساني يمتلك قدرات ملحوظة إزاء تنظيم ذاته وبث الانسجام داخل أعضائه.

ويمكن ممارسة نقد وتقويم لبعض تلك الأصول الأوّلية العقلانية، وذلك على ضوء مبادئ أخرى مصاحبة للمكتشفات التجربية والعملية، والذي يبقى من الحجية المطلقة للعقل حينئذٍ عدم إمكانية التخلّي عن العقل بشكل كامل أو تعريضه لنقد شامل وعام، إلا أنّه ـ مع ذلك ـ يمكن تفكيك العناصر المختلفة للعقل نفسه، ومن ثم تعريضها لنقد عقلاني على ضوء المعطيات المكتسبة من المجال العملي.

والمثال المعروف الذي ينقله الأغلب لتوضيح هذا الأمر، هو مثال كواين ويقول: سنبقى كالبحّارة، يعيدون بنا سفنهم وهم وسط البحار وبين أمواج المحيطات، إنّ القيام بهذا العمل أمرٌ غير ممكن أبداً، إلاّ أنّه لو تمّ القيام بهذا المشروع خطوة خطوة فإنّه سوف يكون أكثر عملانية وواقعية.

أمّا إشكالية الدور المشار إليها في السؤال، فقد كانت هي الأخرى نقطة بحث وجدل موسّع شارك فيه أغلب المناطقة والفلاسفة، فإذا فُهِمَ العقل في أعمّ معانيه الممكنة بحيث يغدو مستوعباً لمطلق أنواع الاستدلال وأشكاله، فيمكن حينئذٍ الادّعاء بأنّ أيّ حكم عقلاني سيصدر حول عقلانية العقل (الاستدلال) سيكون دوراً

بالتأكيد، إلا أنّ استيعاب هذا الأمر مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود بديل آخر أمام الإنسان، ومدى ضرورة النظر بجدّية إلى هذا الموضوع .. يغدو صعباً جداً.

من هنا، تبدو لنا مسألة عقلانية العقل مشابهةً تماماً لأخلاقية الأخلاق، فإذا ما حصرنا الدليل على أخلاقية أمر بالاستدلالات الأخلاقية سقطنا ـ لا محالة ـ في دور قاتل، إلا أنّ هذا لا يعني أننا نواجه في الأخلاق أو في الموضوع المثار هنا في السؤال مشكلةً جادّة، فهناك أشكال مشابهة تقع على تماس مع الجهود المنجزة لتقديم تبرير عقلاني للعقلانية، فما هو المشكل ليس العقلانية، إذ الحاجة إلى تبرير الذات خالٍ من الدور (ضرورة أن الحصول على تبرير للذات لا يحتوي دوراً).

والأمر الأكثر إثارةً في موضوع حجية العقل، هو كيفية الحكم ما بين الاستنتاجات المتعارضة عن العقلانية النظرية والعملية، فقد قدّم أغلب المشتغلين بهذا الموضوع نوعاً من التفسير السيكولوجي النفسي، بحيث غدا الاعتقاد مركّزاً على أنّ الرؤية الصحيحة هي تلك التي تتواءم مع الحالة النفسية المرغوبة، والطمأنينة الذهنية حسب رأي سكتوس امبريكوس، والاعتقاد الجازم الراسخ غير المهتزّ حسب رأي ديكارت، ونفي الشك وتثبيت الاعتقاد حسب رأي بيرس.

وثمّة في كلمات الغزالي تصوّر آخر، إنّه يرى أن السبيل للإطاحة بالشك يكمن في الإقدام على الخطوات التي تحول دون التورّط في الخطأ في الحكم، ولا شك أنّ على الإنسان الشروع في تكوين صورة عن العقلانية يمكن على أساسها وزن الأخطاء وتقويمها، ثم يتلو ذلك في مرحلة لاحقة دراسة المناهج التي من شأنها توريط الإنسان في الخطأ عبر التعصّب و...، ثم سعي حثيث لإزالة هذه الأسباب والعوامل، ويمكن في نهاية المطاف أن يرفض الإنسان حتّى تصوّره الخاص الأولي عن العقلانية نفسها أو إعادة النظر فيه.

النقطة الأساسية هنا هي أنّ المنشأ الأساسي للأخطاء يكمن في تعصّبات الميول الدنيوية، ومن هنا يجب على الإنسان أن يسعى دوماً للسيطرة على ذاته لكي يجتث جذور أخطائه في الحكم على الأشياء، وعبر ذلك، نشق طريقنا من مسألة المعايير العقلانية المناسبة ـ وهي مسألة نظرية ـ إلى عملانيات تهذيب النفس وبناء الذات، رغم

أنّ تهذيب النفس لا يضمن لنا توافر القدرة على الحكم بحق وسط المعايير المتعارضة. إنّ منهج الغزالي يرشدنا إلى التواشج ما بين المناهج غير العقلانية وتقويم المنهاجيات العقلانية.

ملكيان: أظنّ أن مقصدكم من العقل في السؤال تلك القوّة التي يوظفها البشر جميعاً ويستفيدون منها، وربما اعتبروها أحياناً القوّة الوحيدة التي لا تكتسي أحكامها صبغةً شخصية أو نفسيّة، وإنما تحظى باعتراف عام وشامل.

لقد اعتقد المفكّرون منذ القدم أنّ هذه القوّة ذات جزءين أو بتعبير أكثر دقّةً ذات دورين وعملين هما: جزء أو أداء شهودي يرى الإنسان من خلاله الحقائق أو الأمور الانتزاعية كالذوات أو الكليّات مثلاً، وجزء أو فعلٌ استدلالي يبلغ الإنسان عبره النتائج من خلال المرور على المقدّمات، وهو ما يسمّى بالعقل الاستنتاجي أو المستدلّ أو البرهاني، ومن المؤكّد أنّ هذين الأداءين ليسا بمنعزلين عن بعضهما البعض، ذلك أنّ العبور من المقدّمات إلى النتيجة ليس في واقعه شيئاً آخر غير شهود العلاقة ما بين المقدّمات والنتيجة ورؤيتها.

وهكذا ساد اعتقاد منذ القدم أيضاً بأنّ مجموعة العلوم والمعارف البشريّة تنشطر إلى مجموعتين كبيرتين هما:

أ ـ العلوم والمعارف البديهية.

ب ـ العلوم والمعارف النظرية.

وتمثل الفئة الأولى تلك العلوم والمعارف الناتجة عن الفعل الأوّلي للعقل، أي أنها نتاج الشهود العقلي والرؤية العقلية، أما الفئة الثانية فهي التي لم تنبثق عن شهودٍ مباشر للعقل فاقدٍ للوسيط، وإنّما تظهر إثر نشاط ثانوي للعقل، بمعنى أنّ العقل نفسه يولّد تلك المعلومات عن طريق الربط والدمج، وكذلك عن طريق توفير مجموعة المعارف الأوّلية، ومن الطبيعي أنّ عمليات الدمج وتوحيد الإيقاع وخلق المعلومات الأولية ليس أمراً اعتباطياً يفتقد القاعدة، بل المفترض أنه تابع ـ تماماً ـ لقوانين المنطق الصوري الذي يعدّ بذاته نتاجاً شهودياً عقلياً، إذ تحسب معطيات هذا المنطق على معارف الفئة الأولى.

وبناءً على هذا، تغدو المعلومات النظريّة كافّة مبتنيةً على المعلومات البديهية الشهودية، وبعبارةٍ أخرى، تكون المعطيات النظرية كافّة نتائج لسلسلةٍ من الاستدلالات التي ترجع موادّها إلى معلومات بديهية، فيما تتبع صُوَرها قواعد المنطق الصوري، وهي قواعد تؤول بدورها إلى معلومات بديهية أيضاً، والملاحظ ـ وفقاً لهذا الاعتقاد ـ أنّ مآل المعلومات كافّة إلى تلك الشهودات العقلية نفسها.

ويمكن هنا إثارة تساؤلين هما:

أ ـ هل المعلومات النظريّة بتمامها هي ـ من الناحية الواقعية والعملانية ـ على الشاكلة التي يطرحها هذا التصوّر؟ أي أنه تمّ فيها استنتاج الصورة مع رعاية القواعد المنطقية من المعطيات البديهية أم لا؟

الذي يبدو أنّ الجواب عن هذا السؤال سلبي، نعم، كمال المطلوب هو أن تقوم المعلومات والنظريات كافّة على بناء منطقي مشادٍ على المعطيات البديهية، إلا أنّ هذا الكمال المطلوب لا يحصل أبداً، وما أكثر ما يكون غير قابل للتحقّق.

ب ـ من أين أخذت المعلومات البديهية الشهودية اعتبارها وقيمتها؟ وأظنّ أن سؤالكم يتمركز هنا، ولكي نجيب عليه، لا بد أنّ نقول: إن بداهة أيّ قضية تعني أنّ العقل البشري يصدّق مضمونها ويعجز عن التصديق بنقيضها، إنّ معنى قولنا: إن العقل قد أدرك القضيّة الفلانية إدراكاً شهودياً هو أنّه لا يقدر أبداً على التصديق بنقيضها.

وهنا نسأل جميعاً: كيف يمكن من عجز العقل عن التصديق بنقيض (أ) استنتاج أنّ (أ) صادقة ومطابقة للواقع؟ وبعبارةٍ أخرى، من أين أحرزنا صدق القضية القائلة: «كل قضية لا يتمكن العقل من التصديق بنقيضها فهي مطابقة للواقع»؟ وبعبارة ثالثة، كيف أمكن استنتاج صدق (أ) من عجز العقل عن تصديق نقيضها؟

ولعلّه يقال: إن قضيّة: «كل قضية يعجز العقل عن التصديق بنقيضها فهي صادقة» هي بنفسها قضية شهودية بديهية.

إلا أنّ هذا الكلام يجاب عليه بأنّه على افتراض ذلك، يمكن نقل السؤال مرّةً أخرى إلى عين هذه القضية البديهية الشهودية، حيث نستفهم عن صدقها، ومن أين أحرزناه؟

ما أريد قوله هو أن معادلة «إنّ قضية يعجز العقل عن تصديق نقيضها هي قضية صادقة» تمثل فرضية مسبقة بالغة الأهمية، حيث لا مفرّ ولا خلاص لنا عن افتراضها، إلا أنّها ـ على أية حال ـ مجرّد فرضية مسبقة لا أكثر.

والنتيجة، إنّ قضية «العقل سبيل للواقع» أو قضية «الاستدلال العقلي معتبر» وأمثال هذه القضايا لا يمكن الاستدلال عليها بعملية برهنة عقلية، وإنّما تؤخذ فرضيةً مسلّمةً مسبقة.

تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني

● ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟ هل تمام القضايا الكامنة في النصوص المقدّسة أم تلك الناظرة منها إلى الواقع دون تلك المعنية بالقيم أم بعض القضايا الحاكية عن الواقع لا جميعها؟ هل أنّ مبادئ القضايا الدينية والمذهبية ولوازمها تقع هي الأخرى في مركز البحث والدراسة كلامياً، ومن ثم تخضع لعمليات الدفاع الكلامي؟

سبحاني: لعلم الكلام موضوع واحد ذو أبعاد ثلاثة هي: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، تلك الأفعال التي نقول عنها: إنّ منها التكويني ومنها التشريعي، ويقصد بالأفعال التكوينية ما يرجع إلى حكمة الخلق والغاية من إبداع العالم، أما الأفعال التشريعية فهي ما يرجع إلى بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وما أتتنا به من أحكام.

بناءً عليه، لا يمكن اعتبار علم الكلام خالياً عن الموضوع أو فاقداً له، فإنّ موضوعه هو ما أشرنا إليه، لكن مع شرح أفعال الله تعالى حتّى يستوعب تمام الموضوعات، لكننا ـ مع ذلك ـ غير قادرين على الدفاع عن نصوص الكتب المقدّسة برمّتها.

لغنهاوزن: ثمّة في الأديان كافة مجموعة من الادعاءات الأساسية المتنوّعة، وثمة في مقابل هذه الادعاءات انتقادات حقيقية وموهومة يمكن أن تثار، فالإلهيات (أو اللاهوت) عبارة عن دراسة التعاليم الدينية والانتقادات المسجّلة عليها، ولهذا كان

هناك تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب وبين الإلهيات بوصفها شعبةً من الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الثقافة الإسلامية، فأساس الاعتقادات الدينية، أي وجود الله تعالى يمثل أحد الموضوعات الرئيسة في علم الكلام وفلسفة الدين، كما هو كذلك في العلوم الإسلامية: الحكمة، والكلام، والعرفان.

من الخطأ تقسيم القضايا التي يقدّمها لنا النص الديني إلى توصيفية ومعيارية قيمية، ذلك أن هذا التقسيم يفترض مسبقاً وجود قضايا ذات طبيعة توصيفية بحتة وأخرى ذات طبيعية قيمية صرفة، وهذا الافتراض المسبق لا أساس له ولا مستند يمكن أن يعتمد عليه، فلو أننا قبلنا بطيفٍ من المفاهيم الوصفية والمعيارية فسنعي جيداً أن هذه المفاهيم كانت في النصوص الدينية المقدّسة لأديان العالم كافة متداخلة تداخلاً معقداً ومتشابكاً يولّف منها عنصراً موحداً، فالفلسفة التاوية الصينية تملك أوصافها لعالم الوجود وفهمها وقراءتها له، كما تملك تصوّراً عن وظيفة الإنسان ومسؤولياته، وهكذا الحال في الإرادة الإلهية الموحاة إلى الأنبياء ﷺ، فهي توصيفية ـ بلحاظ التوقعات الإلهية ـ كما أنها قانونية معيارية، وحتى شهادة التوحيد: «لا إله إلا الله»؛ إذ كما تدلّ على إبداء حقيقةٍ عينية، كذلك تعيد تصوّر الإنسان للمبدأ المتعالي للخير وللاعتبار الأخلاقي، فشهادة التوحيد التزام بموقف تعبدي أمام الله تعالى.

داوري: إن تعيين موضوع علم الكلام أمر معقد وبالغ الصعوبة، وإذا ما سألني شخص: ما هو موضوع العلم؟ وهل يلزم العلوم جميعها أن يكون لها موضوع يبحث فيها عن عوارضه الذاتية؟ لعلّ بإمكاني القول: إن موضوع علم الكلام هو أصول الدين، بوصفها مقولات خضعت للتساؤل والتشكيك والإنكار، ووفقاً لذلك لن تغدو القضايا الخبرية التي احتواها النص الديني المقدّس ولا غيرها مما جاء في السؤال.. لن تغدو موضوعاً لعلم الكلام، رغم إمكان صيرورتها مسائل له، فالسؤال عن علم الكلام: هل هو ـ على حدّ تعبير آية الله طالقاني ـ من العلوم الحقيقية أم لا بد من اعتباره واحداً من العلوم الاعتبارية؟ سؤال يستدعي بحثاً شاقاً.

يعتقد بعض المعاصرين البارزين أن علم الكلام داخل في زمرة العلوم الحقيقية،

وبين العلماء المتقدّمين ثمة من ذهب إلى اعتبار هذا العلم دراسةً جادةً في حقائق الموجودات عن طريق إعمال الفكر فيها مع الالتزام بالوحي، ووفقاً لهذا الرأي تحدث مقاربة واضحة بين علمي الكلام والفلسفة، حتى يمكن القول بأن موضوعهما قد غدا هنا واحداً، كما أن موضوع علم الكلام على هذا سوف يكون وجود الله سبحانه.

ملكيان: لا يدور علم الكلام في صورته التي عرفها حتى اليوم في الثقافة الإسلامية المتداولة حول تمام القضايا التي تستكنّ داخل النصوص الدينية المقدّسة، ذلك أنه يستبعد تماماً من دائرة عمله تلك القضايا الناظرة إلى البعد القيمي مثل: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ البقرة: ١٩٤؛ ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ﴾ الحشر: ١٩، بل حتى القضايا الناظرة للواقع (لا للقيم) لا تدخل برمّتها نطاقَ الدرس الكلامي، مثل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء: ٣٠؛ ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ العنكبوت: ٦٤، بل يتركز هدفه على مهمّ هذا النوع من القضايا، مثل تلك ذات الصلة بصفات الباري وأفعاله، والنبوّة العامة والخاصّة، والمعاد و...، وربما انشغل أحياناً ببعض الفرضيات المسبقة أو اللوازم والمستدعيات اللاحقة التي تتصل بتلك القضايا الناظرة للواقع.

أما ما يسمّى اليوم في الثقافة الغربية بعلم الكلام وبتعبير أدق: اللاهوت (Theology)، فيشمل تمام القضايا والمعطيات التي تقدّمها لنا النصوص المقدّسة، أعم من تلك الناظرة للواقع أو للقيم والمعايير؛ فعندما يقال: إن اللاهوت السائد اليوم في الغرب يتناول حتى القضايا القيمية في الدين ويدافع عنها، ربما يتوهّم شخص أن اللاهوت صار يستوعب علم الفقه وأمثاله، وهذا ما يستدعي ـ تلقائياً ـ إشكالية تبدّد الحدود الفاصلة بين هذين العلمين اليوم في الغرب، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالفقيه ـ من حيث هو فقيه ـ لا يحقق نجاحاً في عمله إلا عندما يثبت أن الحكم الفلاني (القيمي) ـ سياسياً كان أم قضائياً أم جزائياً أم اقتصادياً ـ قد تمّ استنباطه واستخراجه من النصوص الدينية المقدّسة مع المراعاة الدقيقة لقواعد الاستنباط وضوابط الاجتهاد، والتي جاء الحديث عن بعضها في «مباحث الألفاظ» من علم

أصول الفقه، وبعبارةٍ أخرى ليس شأن الفقيه، بل لا يتوقع منه، غير بناء فتاويه على النصوص الدينية، فإذا ما أنجز عمله هذا بضبطٍ وانتظام فإنه يكون ـ من الزاوية التي ننظرها هنا ـ قد أتمّ عمله على أحسن حال.

ومن هنا بالضبط يبدأ عمل المتكلّم، إذ مع فرض كون الحكم القيمي منتمياً حقيقةً إلى أحكام الدين الواقعية، أي مع الأخذ بقول الفقيه، يبدأ المتكلّم رحلته في الدفاع عنه، لا أنه يدافع عن وجود هذا الحكم في النصوص الدينية مما يتكفل به الفقيه نفسه، إذاً فهو يدافع عن صوابية الحكم بعد الفراغ عن وجوده في النص الديني.

ومن الطبيعي هنا أن تسأل: ماذا تقصد بالصواب هنا؟

ولكي نوضح المفهوم لا بد أن نضيف أنه حيث كانت الغاية القصوى لجهود المتكلّم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، وأن هذه المعتقدات تنشطر إلى قسمٍ ناظرٍ إلى الواقع وآخر ناظرٍ إلى القيم والمعايير.. كان من وظائف المتكلّم الدفاع عن هذين القسمين معاً، أي أن عليه أن يمارس نوعين من الدفاع: أحدهما دفاع عن القضايا الحاكية عن الواقع، وآخر عن تلك المتكفلة بيان القيم والمعايير، والدفاع الأول دفاع عن صدق تلك القضايا، بمعنى مطابقتها للواقع، أما الدفاع الثاني فيظلّ التساؤل حائماً حوله: كيف يكون؟ ومن أي جهة؟ فهل لهذه القضايا صدق وكذب حتى يتسنّى لنا الدفاع عن صدقها؟

الذي نراه أنه لا يصحّ اعتبار هذا النوع من القضايا متصفاً بالصدق والكذب، مما يعني أن الدفاع عنها لا يعني دفاعاً عن صدقها، إنما دفاع عن قدرة الإنتاجية الكامنة فيها، قدرتها على حلّ المعضلات الإنسانية، وحصيلة القول: إن الدفاع عن صوابية الحكم الديني أعمّ من الصدق (في الأحكام الواقعية) والإنتاجية والعملانية (في الأحكام القيمية).

وأرى أن التذكير هنا لا يخلو من فائدة، إن على المتكلّم كي يحقق نجاحاً في دفاعه عن جدوائية الأحكام الدينية القيمية، أن يحدّد ـ بدايةً ـ المسائل التي جاءت هذه الأحكام لوضع حلول لها، فما هي المشاكل التي استهدفت هذه الأحكام

تفكيكها وتبديدها؟ وما هي المعضلات كذلك؟ ذلك أنه ما لم يحدّد هذا الأمر تماماً لا يمكن معرفة هل هذا الحكم أو ذاك ذو جدوائية أم لا؟

وعليه، لا بدّ سلفاً من حسم موضوع هادفية الدين، فما هي المشكلات والملفات التي استهدف الدين تقديم حلولٍ لها؟ وهذا ما يدفع المتكلّم دفعاً نحو مواجهة إحدى أهم معضلات الفكر ومشاقه، ألا وهو الجواب عن التساؤل التالي: ما هي حاجة الإنسان للدين؟

- يتبع -

* * *

الهوامش

١ ـ راجع: عدالة من؟ أيّ عقلانية؟ لمؤلفه مكيبنتاير:
.Notre Dame Universiy of Notre Dame Press ١٩٨٨.

٢ ـ كشف الأسرار ٣: ٢٤١.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٤٢.

٤ ـ المصدر نفسه ٧: ٤٢٠.

الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية

د. عبدالكريم سروش (*)

ترجمة: حيدر حب الله

الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية

شهد تاريخ الثقافة الإسلامية طائفتين كلاميتين كبيرتين هما: المعتزلة، والأشاعرة، ورغم ما قيل عن استقلال الشيعة آنذاك بمذهب كلامي، إلا أنّ هذا المذهب كانت تربطه بمدرسة الاعتزال أواصر من القرابة.

على ماذا اختلفت الأشاعرة مع المعتزلة؟ وكيف ظهر العقل الاعتزالي؟

لقد كوّنت الأديان في مسيرها التصاعدي التنموي ظاهرة الكلام، إلا أنّ ظهور علم الكلام لم يكن تدبير أحد أو تخطيط جماعة، إنما كان تنامياً طبيعياً وتكاملاً تاريخياً لمدرسة أو مذهب، فعندما يأتي نبي بدعوته، ويلقي ما عنده من وحي، فإنه لا يتكلّم بلغة المتكلّمين، ولا بلغة الفلاسفة، ولا بلغة المؤرّخين، وبعبارة جامعة: ليست اللغة النبوية لغةً علمية تخصصية، بل لا تشابه حتى اللغة الفقهية والفلسفية، إنّ اللغة النبوية لغة عرفية، غاية ما في الأمر أن أجيالاً لاحقة ستظهر عقب العهد النبويّ، تسعى جاهدةً لفهم رسالة النبي نفسه واكتشاف مضمونها ومعطياتها.

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى. أثارت نظرياته جدلاً واسعاً واستمرّ أكثر من عقد من الزمن.

والذي يحدث عقب تكوّن هذه المعطيات المعرفية المنبثقة عن جهود المعرفة والاكتشاف، أن يتبلور علم جديد، نطلق عليه نحن: علم الكلام، فإذا تمّ الاقتصار في فهم كلام النبي على الكلمات والجمل اللفظية فإن علم الكلام الناتج عن محاولة الفهم هذه سيكون نقلياً وتفسيرياً، أما إذا تمّ استيراد آليات الفهم الفلسفي واقتباس أسلحة هذا العقل لتوظيفها في عملية فهم الرسالة النبوية، فإن علم الكلام الحاصل إثر ذلك سيكون عقلياً أو فلنقل: كلاماً فلسفياً.

لقد حدث في أوساط المسلمين ما عرفته الحياة المسيحية من قبل، فعلم الكلام ليس سوى تلاحق طبيعي للأحداث، أمّا ما هو التطوّر الذي يشهده هذا العلم بعد ذلك؟ وما هو المسير الذي يتخذه لنفسه؟ ما هي النتائج التي تنبثق عنه؟ فهو بحث آخر لا علاقة لنا به فعلاً.

تعلمون أنّ عظماء ـ حتى داخل الوسط الكلامي ـ من أمثال الغزالي ظهروا يمارسون النقد والتفنيد في حق هذا العلم نفسه، بل يصرّحون جهاراً بأنّ علم الكلام لا يزيد على إيمان الإنسان إيماناً، إن ذلك العلم الذي ولد ليكون مدافعاً عن الاعتقادات والإيمانيات والمواقف الدينية تحوّل تدريجياً إلى حجابٍ لهذه الإيمانيات، وهذا درس كبير ينبغي علينا تعلّمه من التاريخ، وعصارة الدرس أنه قد تظهر على مرّ التاريخ ـ بين الفينة والأخرى ـ أشياء منبعثة من نوايا صادقة ومراراتٍ كثيرة، بيد أنه يتحوّل ـ عقب ذلك ـ إلى عكسه وينقلب إلى ضدّه، فبدل أن يكون سلاحاً بيد الصديق يغدو كذلك لكن بيد الخصم والعدو.

يرى جماعة من المتكلّمين أن ولادة علم الكلام وتكوّنه كانت في البدو على الشكل المذكور، كانت قصّة علم الكلام كذلك، لكن كان ذلك طبيعياً، أي لم تكن ولادة هذا العلم قيصريّةً، سيما بعد اتصال المسلمين بالشعوب والأقوام الأخرى، كاليهود والمسيحيين، ليسمعوا كلامهم، وينظروا ما عندهم، ويلتقوا متكلّميهم، ويجادلوهم، فتدخل آراؤهم أو شبهاتهم العالم الإسلامي عن هذا الطريق.

أما المسلمون، فلما كانوا باحثين سعاةً ـ بنشاط ـ لتلقف العلم واكتسابه من هنا وهناك فقد تقبلوا هذه الأفكار ورحّبوا بها، وهكذا قام علم الكلام بينهم،

وكما قلت، كان ذلك مساراً طبيعياً طواه هذا العلم، فقد حظي بمنطق داخلي، كما تمتع بآخر خارجي، ومعنى ذلك كلّه أن علم الكلام كان نتيجاً طبيعياً لعلاقة المسلمين بسائر الأقوام والنحل.

ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية

لقد كان الكلام المعتزلي مقدّماً على الكلام الأشعري، لكن دولته كانت في عجلةٍ من أمرها، أي كان أمدها قصيراً وعمرها محدوداً، فلم تدم سوى قرن واحد أو أقل؛ إذ عصفت الأحداث السياسية والكلامية بهم ونحّتهم جانباً؛ فتحوّلوا من حركة مهيمنة في تاريخ الإسلام إلى أخرى مغلوبة، وإذا لم يكن للشيعة وجود فإن حال الكلام المعتزلي كان أسوأ من ذلك بكثير، ولا يوجد بأيدينا اليوم من كُتُب المعتزلة شيء، فما نعرفه عنهم أنما هو ما بقي قابعاً داخل الردود التي تلقاها الاعتزال، فالأشاعرة ـ كما في شرح المقاصد، وشرح المواقف، والكثير من الكتب الأخرى ـ نقلوا آراء المعتزلة ثم أردفوها بالنقد والتفنيد، إلا أن هذه المنقولات عن المعتزلة كانت ـ دائماً ـ مختصرةً موجزةً، وفي الوقت عينه عابرة، حتى أنهم لم ينقلوا لنا في رأي من آراء المعتزلة عينَ عبارة مؤلفي الاعتزال ومتكلّميه، إنما كانوا يكتفون فقط بنسبة الرأي إليهم، أما إلى أيّ حدّ كان ذلك في سياقه (contex)، وإلى أي مدى كانوا أوفياء بهذا النقل، صادقين فيه، مستوفينه بشكل كامل، فهذا ما يحتاج بدوره إلى بحث ومتابعة.

ظهر للمعتزلة أواخر حياتهم أنصار في بلاد اليمن، وقد عثر على بعضٍ من أفضل وأهم كتب الاعتزال في تلك الديار، وقد طبعت هذه الكتب خلال العقدين إلى الأربعة عقود السابقة، لتوضع في متناول الباحثين وأهل الرأي، إن النصوص والمكتوبات الأصلية للمعتزلة، لو كانت موجودةً، فلا بد لنا اليوم من الرجوع إليها، فأكثر معلوماتنا عنهم إنما جاء ـ كما قلت ـ عن طريق المستندات والوثائق الأشعرية.

لم تكن لدولة المعتزلة حياة طويلة، ولطالما ظلّ البحث في سرّ انهيارها واحدةً من مسائل التاريخ الإسلامي المثيرة، لقد قيل: إن أحداث المحنة، تلك التي أقامها

المعتزلة بمساعدة ودعم الواثق بالله والمأمون وآخرين أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، كانت من فجائع التاريخ الإسلامي، وقد كانت سبباً في انقلاب المسلمين عليهم، كما وسبباً لنفوذهم في ميدان الخلافة والسياسة ليختموا تدخلهم هذا بالإطاحة بالاعتزال وتنحيته، فكما تعلمون كان المأمون معتزلياً، بل كان واحداً من متكلّميهم، كان رجلاً شديد الحبّ كبير العلاقة بعلم الكلام، باذلاً جهده في الاطلاع على آراء المتكلّمين ومقولاتهم.

ولعلّ التأثيرات التي تلقاها المسلمون من المسيحيين دفعت ـ في الوسط الاعتزالي ـ إلى فتح قصّة قدم أو حدوث الكلام الإلهي، كان هذا الموضوع آنذاك بمثابة سؤال جادّ خلقه المعتزلة، ففي المسيحية يمثل عيسى كلام الله، بل هو الله، تماماً كما جاء في أوائل إنجيل يوحنا، وهذا الكلام قديم، بمعنى أن عيسى هو الله، وأنه يتمتع بقدم ذاتي، كما أنه في الوقت عينه يتمثل كلام الله سبحانه، وقد كتب بعض المستشرقين أن قدم كلام الباري وعدمه كان نفذ ـ تدريجياً ـ من المسيحية إلى أذهان المسلمين ليشغلها به، فإذا كان الكلام الإلهي في المسيحية شخص عيسى ﷺ فإن المسلمين لديهم كلام إلهي أيضاً، ألا وهو كتاب القرآن، وهكذا انتقلت تدريجياً تلك المباحث التي شغلت بال المتكلّمين المسيحيين حول عيسى المسيح، وكونه كلام الله، وحدوثه وقدمه.. انتقلت إلى المسلمين لتشغلهم أيضاً.

وقد بلغ الحال ـ وكما قلت ـ أن شكّل الجهاز المحيط بالمأمون العباسي وكذا الواثق بالله اجتماعات امتحانية لعلماء المسلمين، كانت في واقعها نوعاً من التفتيش العقائدي، فقد كانوا يسألونهم: هل تقولون بقدم كلام الباري أو بحدوثه؟

لقد كان المعتزلة قائلين بحدوث الكلام الإلهي، ولهذا أخرجوا كلّ أولئك الذين ذهبوا إلى القول بقدم الكلام ونحوهم جانباً، وكما تعرفون فقد أبدى أحمد بن حنبل ممانعةً في الاعتراف بحدوث الكلام، وظلّ مصرّاً على القول بقدمه، حتى سجن، وهكذا وقعت أحداث سيئة للغاية عصر المحنة هذا.

ولا بدّ لي أن أبيّن أن بعض المؤرخين في عصرنا يرفضون الاتهامات الموجهة إلى المعتزلة، ولا يرونها صحيحةً، ويعدّ فهمي جدعان، المؤرخ الأردني، واحداً من أولئك؛

فقد استدلّ في كتابه «المحنة» ـ وبجدارة ـ على عدم صحّة هذه التهمة الموجهة إلى المعتزلة، وأن الأحداث كانت أعقد بكثير مما قيل عنها، وقد رصد جدعان كلّ المتكلّمين الذين أحاطوا بالمأمون العباسي واحداً واحداً، ممن كانوا على تماس مع البلاط، وأوضح حقيقتهم، ومقولاتهم، وأفعالهم، إنه يرفض تماماً المزعمة التي تتحدث عن الجلسات الامتحانية التي كان يعقدها المعتزلة، والتي وصفت بدعةً في تاريخ الإسلام ما لبثت أن فتحت يد الأشاعرة فيما بعد، إنه يرى الأمر مختلفاً تماماً عن هذه الصورة المزعومة، لكن على أيّ حال، فما عرضناه نحن من المشهد والصورة كان هو الرأي المشهور، حيث يقال: إن المعتزلة قد فعلوا ذلك واقعاً.

ظهور العقل الأشعري وتحولات الصيرورة

كانت للمعتزلة عقائد متنوّعة ومتعدّدة لا يمكننا الخوض فيها بأجمعها، إلا أن أبا الحسن الأشعري، وبعد حقبةٍ من الاعتزال، يعلن ـ إثر سلسلةٍ من المباحث الكلامية وألوان الجدل الذي وقع بين المعتزلة ومخالفيهم ـ تأسيس مذهب الأشعرية، ذلك المذهب الذي تحوّل فيما بعد إلى مذهب جمهور المسلمين، ويمكن القول تقريباً: إن المذهب الغالب والكلام المهيمن على المسلمين لاثني عشر قرناً، أي منذ نهايات القرن الثاني الهجري وإلى عصرنا اليوم... هو المذهب الأشعري، والكلام الأشعري، إن عامّة الكبار والعظماء الذين نعرفهم في العالم السنّي كانوا جميعهم من الأشاعرة، مثل الفخر الرازي، والمولوي جلال الدين الرومي، والغزالي، وإمام الحرمين الجويني و... كانوا ـ جميعاً ـ يدافعون عن المواقف الأشعرية.

نعم، لكن الأشعرية لم تبقَ على حالها كما بدأت، فإذا ما قارنا أشعرية القرن السابع الهجري كما جاءت في كتاب «المواقف» بأشعرية القرن الثاني لرأينا أنها غدت أكثر اختماراً ونضجاً من سابقتها، بل لقد دمجت بعض مواقفها لاحقاً بالمواقف الاعتزالية، وأخذت طابعاً فلسفياً بعد أن لم تكن كذلك.

ويمكن ـ كما يقول فيبر ـ الحديث عن الأشاعرة والمعتزلة تحت عنوان Type Ideal، فنركز على موضوعنا بشكل أفضل، ألا وهو: العقل المعتزلي والعقل

الأشعري.

إنني أهدف هنا، إلى طرح نظرية كي يتلقاها الأصدقاء الباحثون في هذا المضمار، وإذا ما رأوا في ذلك ضرورةً أن يشتغلوا على محورها ويقدّموا تساؤلاتهم وملاحظاتهم بغية إنضاج البحث أكثر.

العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفي

لقد ظهر المعتزلة في العالم الإسلامي بما يمكن القول: قبل دخول الفكر اليوناني إليه، فقد كانت الكتب اليونانية تحت الترجمة، وكان اطلاع المسلمين على الفكر الفلسفي اليوناني، سيما أفلاطون أو الطب مع جالينوس، في بداياته الأولى، وقد أنجز ذلك المأمون العباسي عبر بيت الحكمة، لكن المصطلحات المعادلة للمصطلح الفلسفي اليوناني لم تكن قد ظهرت بعد أو تبلورت، ونقول ذلك لكي يُعلم أننا حينما نطرح ـ على سبيل المثال ـ مسألة الحسن والقبح الذاتيين في الأخلاق فمن غير المؤكّد ما إذا كان مصطلح الذاتي هنا في الثقافة الإسلامية يطابق مصطلح الذاتي في الفلسفة اليونانية، فهذه الكلمات لم تكن في ذلك الزمان قد أخذت بُعدها الاصطلاحي، فقد مضت مدّة حتى استطاع المسلمون تأسيس مدرسة فلسفية تحمل في طياتها مصطلحات معادلة لتلك التي في الفلسفة اليونانية.

ويعود المعتزلة إلى حقبةٍ شهدت تفكيراً عقلياً إلا أنّها لم تكن بعدُ قد ظهرت فيها العقلية الفلسفية في وعي المسلمين، مرحلة لعلّه يمكن تسميتها بالمرحلة الرمادية، أي أن العقول لم تكن بعدُ قد تحوّلت إلى عقول فلسفية، إلا أن التفكير الفلسفي واستخدام المقولات العقلية وتكوين رؤى ذات طابع فلسفي، أي رؤى حكمية، أو بعبارةٍ أكثر دقةً: رؤى عقلانية للدين كان قد بدأ مراحله الأولية.

إنني أسمّي المعتزلة بالمدرسة الدينية غير التجربية، في مقابل المدرسة الأشعرية التي أراها مدرسةً تجربيةً دينية أو تجربيةً نقلية، فالأشاعرة في المواقف التي اتخذوها كانوا أقرب إلى التجربيين الجدد، أما المعتزلة فكانوا على النقيض من ذلك تماماً، أي لم يكونوا تجربيين، بل منشغلين بشكل أكبر في داخل المقولات العقلية القبلية.

الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجريبية البعدية

ومنذ بدو تكوّن الفلسفة كانت هناك مدرستان متعارضتان، وما تزالا حتى الوقت الحاضر، ولكي نعي طبيعة النضوج والتنامي الفلسفي يلزمنا جيداً أن نفهم هاتين المدرستين ونأخذهما بعين الاعتبار.

المدرسة **الأولى**: تلك المدرسة التي تهدف إخضاع عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة لنظام المقولات العقلية القبلية، بغية تفسيرهما وفقاً لتلك المقولات، وبعبارة بالغة البساطة: إنها مدرسة تنظر إلى العالم من الأعلى، وترسم له خارطةً عقلانية، وهي خارطة تظهر قبل ممارسة التجربة أو الرجوع إلى هذا العالَم نفسه.

ربما تسأل: من أين أتت هذه الصورة الفلسفية عن العالم؟ لا يهمّ، لنفرض أنها بفعل الإلهام أو لنقدّم أي فرضٍ آخر، إلا أن الموضوع هو أننا نرسم خارطةً عقلانية قبلية في عقولنا قبل أن نقتحم ميدان التجربة، ثم نقوم بإسقاط هذه المنظومة التصوّرية المنتجة على العالم نفسه، ساعين قصارى جهدنا لإيجاد بنية توليفية تعيد ربط حوادث العالم المتفرّقة المشتتة في ظلّ هذه الخارطة القبلية وعلى ضوئها؛ بغية تفسير هذا العالم برمّته.

وإذا أردنا تقديم مثال على ذلك أمكننا الاستعانة بمبدأ العلية، فالحكماء معتقدون أن هذا المبدأ لم يتمّ استقاؤه من العالم الخارجي، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة التجريبيين وفلاسفة الميتافيزيقا، فبمشاهدة حوادث هذا العالم لا يمكنك أبداً استنتاج مبدأ يسمّى بمبدأ العلية، فيبقى التساؤل التالي مثاراً: من أين أتينا بهذا المبدأ؟ لنفرض أنه مبدأ متصل ببنيتنا العقلية أو لنفرض أنه معطى شهودي كشفي، منحنا الله إياه ووفقنا للوصول إليه، لكن على أيّ حال، ومهما كان هذا المبدأ، فإننا نسقطه على هذا العالم إسقاطاً، ثم نسعى لتحليل الوجود على أساسه، هذا هو ما نسمّيه الفلسفات القبلية، والتي منها الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الكانطية، والفلسفة الأرسطية، والفلسفة الأفلاطونية و... إن هذه الفلسفات جميعها تنظر إلى هذا العالم من الأعلى وفقاً لخارطة مسبقة.

المدرسة **الثانية**: وتمثل مجموعةً أخرى من الفلسفات، لا بدّ لنا أن نسمّيها بالفلسفات البَعدية، ومعنى البعدية أنها ترسم خارطة العالم عقب رجوعها إليه ونظرها

في ظواهره وأحداثه، لتمارس بعد ذلك ـ وتدريجياً ـ إكمالاً لخارطتها وتتميماً لها على ضوء هذه المراجعة المتواصلة المكرورة.

المثال الأكثر وضوحاً من مثال العلية هو مثال «الكلّيات»، فهذا البحث ـ من وجهة نظري ـ واحد من الأبحاث الفلسفية الفائقة الأهمية، ذلك أن الحياة الإسلامية لم تشهد على الإطلاق مدرسةً باسم «المدرسة الإسمية»، ولهذا نواجه اليوم معضلاً ومشكلةً في ترجمة هذه المفردة عن أصلها الأوّلي، ولفقدان معادل لها تمّت الاستفادة من كلمة «الإسميون» و...

يذهب عامّة حكمائنا إلى القول بوجود الكليات أو (universals)، أي أنهم قائلون بالماهية، وبالكلي الطبيعي، وبالذات، لقد كانوا يعتبرون الموجودات الخارجية مصاديق للكلّي الطبيعي، كانوا يرون أنهم استحضروا هذا الكلي من مكانٍ ما ليس لنا شأن به فعلاً، فتحدّثوا عن مفهوم كلّي اسمه: الإنسان أو النبات، وأن ما في العالم الخارجي ليس سوى مصاديق لهذا المفهوم الكلّي، وأننا إنما نقوم بإسقاط هذا المعنى الكلّي على مصاديقه، وتطبيقه عليها، أمّا المدرسة التجريبية، أو في الحقيقة المدرسة الإسمية، فترى أن ما لدينا ليس سوى أفراد الإنسان، وأننا نحن من يقوم بضمّ هذه الأفراد إلى جانب بعضها ثم ممارسة جمع واندكاك لها، والأثر الناتج عن هذا الجمع هو الوصول إلى عنصر مشترك، نسمّيه «الكلّي» ألا وهو «الإنسان»، فالحركة في هذه الفلسفة البعدية ـ التجريبية حركة من الأسفل إلى الأعلى، أي حركة نحو جمع المشاهدات لرسم خارطة العالم بصورةٍ تدريجية، لكن ضمن قوالب كلية.

إن الخارطة حاضرة في الفلسفات القائمة على العقل القبلي، كلّ ما في الأمر أن مصاديقها تظهر في العالم، فإذا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ المُثُل الأفلاطونية فسنجد الحال على ذلك، وعليه فهناك فلسفتان: عقلية وتجريبية، أو قبلية وبعدية.

الكلام المعتزلي والأشعري وتجاذبات المنطقين، العقلي والتجريبي

يقترب المعتزلة أكثر من الفلسفات القبلية، لذا كانت المدرسة الاعتزالية أقلّ تجريبيةً، لكن الأشاعرة على الطرف المقابل كانوا على العكس من ذلك تماماً، إذ

كانوا أقرب إلى الفلسفات البعدية، وأكثر تجريبيةً أيضاً، وأتعرّض لهذا الموضوع هنا في شيء من الإبهام والإجمال على نحو العمد، ذلك أنه لا يغطي تمام المواقف الاعتزالية والأشعرية، إذ قد حصلت في الطرفين تحوّلات جادة وتغيرات لافتة، إلا أنه ـ مع ذلك ـ يمكن بدرجةٍ أو بأخرى الوصول إلى النتيجة التي أشرنا إليها.

وسأطرح ـ بدايةً ـ مثالاً بسيطاً: ثمة نزاع فرعي وقع بين الأشاعرة والمعتزلة يدور حول أن الرزق هل يطلق فقط على الحلال منه أم أن مفهومه يعمّ الحلال منه والحرام؟ فهل الدخل الشخصي لفردٍ ما يسمّى رزقاً إذا كان مطابقاً للقوانين الأعم من الفقهية والعرفية، ومنطلقاً من الكسب الحلال والمشروع أم أن الدخل الشخصي يسمّى كذلك حتى لو أتى من أيّ سبيل كالغصب والسرقة، والمعاملات غير السليمة و..؟

كانت المقدّمة التي سلّطنا الضوء عليها متمركزة حول اتجاه إحدى المدرستين في حركتها التصويرية للوجود والأحداث من الأعلى إلى الأسفل فيما تعاكسها الثانية تماماً؛ إذ تتجه من الأسفل إلى الأعلى، إحداها تشبه الاتجاه القائل بالكليات فيما تشبه الأخرى المذهب الإسمي، إحداها قبلية والأخرى بَعدية، والآن نريد أن نحلّل: أيّ من هذين الرأيين في مسألة الرزق أقرب إلى الموقف الأشعري وأيّهما إلى الموقف الاعتزالي؟

والجواب: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الرزق هو الحلال فقط، فيما يعمّمه الأشاعرة إلى الحلال والحرام.

إذا كانت لدينا قراءة بعدية تجريبية بعيدة عن المعايير المسبقة التي لا نريد إقحامها في الحكم، وهي معايير عيّنت سلفاً الحلال والحرام، فإننا سنقول: الدخل الاقتصادي يعمّ الحلال منه والحرام، بل ويشمل الملفّق منهما تماماً كما قال الأشاعرة، وهو قول ينسجم مع البناءات التحتية لمدرستهم، أما لو أردنا النظر من الأعلى إلى هذا الموضوع، وهدفنا الشروع من التعاريف والكلّيات، وأردنا تحديد وظائف الأشياء من منطلق عالم العقل والتعريف، ثم ممارسة حركة توفيقية بين ما توصلنا إليه وما هو في العالم الخارجي، فإننا سوف نعرّف الرزق في البداية، ثم نقوم باختيار ما يأتي تحت هذا التعريف من مصاديق له في الخارج، لنقصي البقية عقب ذلك.

لا أثير هنا مسألة الرزق ـ وهي مسألة فرعية ـ سوى لإعطاء مثال يقرّب الصورة، بغية جعل الفكرة التي أنا بصددها أكثر انشراحاً ووضوحاً.

بهذا نصل إلى مسألةٍ أكثر جديةً، ترجع هي الأخرى أو ترتبط باختلاف وجهات النظر بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة الحسن والقبح الذاتيين أو الحسن والقبح العقليين.

والجدير ذكره هنا، أن كلمة «ذاتي» غير مناسبة، وإنما أضيفت بعد ذلك، وقد كان لها دور في وقوع الكثيرين في أخطاء والتباسات، إننا نرى في كتابات بعض العلماء الجدد في إيران، أنهم عندما يرِدون بحث «الذاتي» يتجهون تلقائياً ناحية «الذاتي في باب إيساغوجي» ونحو «ذاتي باب البرهان»، والحال أن هذه المفاهيم والمقولات كانت بعيدةً تماماً ومنفصلة أكيداً عن العقل المعتزلي، إنها وليدة تحوّلات منطقية حدثت بعد ذلك، فعندما يقول المعتزلة: «ذاتيّ شيءٍ ما» فإنهم يعنون بذلك «الشي عينه» فلم تطرح بالنسبة إليهم أبداً أية أحاديث تدور حول ذاتي باب إيساغوجي ولا ذاتي باب البرهان.

وعليه، فعندما يقول المعتزلة: إن الفعل الفلاني له حسن وقبح ذاتيان، فإنهم يعنون أن هذا الفعل إما حسن أو قبيح، فربما استخدمت أحياناً صياغات أو مصطلحات ذات طابع عقلي لتقديم مفهوم بالغ البساطة، بمعنى أن العقل ـ في مقام الإثبات أو المعرفة ـ يمكنه أن ينتقي أحدها ويلغي الآخر، إن ذاتية الحسن والقبح ـ وكذا عقليتهما ـ كانت على الدوام واحدةً من أكثر مواضع النزاع جدية وحرارة، بل تعدّ واحدةً من معالم التمييز والفصل بين هاتين المدرستين الكلاميتين الهامتين.

كان الأشاعرة (utilitarian) و(cansequencialist)، فكانوا ينظرون إلى التجربة العملية وتواليها المباشرة وغيرها، فيقولون: إن الكذب قبيح لأنه يحمل مضاراً في الجانب العملي والتجريبي، فيما يقابل الصدقُ الحسنَ؛ لأنه ذو فوائد عملية وتجريبية، وهذا الموقف ـ كما يبدو واضحاً ـ موقفٌ تجريبي عملاني، وعلم الأخلاق حيث يتجه اليوم ناحية التجريبية فإنه يمرّ تقريباً عبر هذا المسير، أما لو نظرنا إلى ذات الشيء، تماماً كما يرفع العقل الستار عنه بعيداً عن قراءة نتائجه ومستلزماته

العملية، فإننا سوف نرى أن العمل الفلاني حسن في حدّ ذاته أو قبيح.

نعم، ثمة استثناءات يمكن أن تطرأ هنا، من خلال الوجوه والاعتبارات التي قد تضاف إلى العمل، إلا أنها لا تضرّ في مبدأ المسألة ذاتها، أي أن قبح الصدق أو حُسن الكذب لا يرجع حينئذٍ إلى ذاتهما، بل إلى بعض الاعتبارات والوجوه والعناوين الحادثة التي تلعب دوراً في تكوين هذه الصورة الجديدة للحسن والقبح.

لا يمكن لمدرسةٍ عقلية أن تقوم بغير ذلك، بل عليها أن تختار لنفسها هذا السبيل بالذات، أي أن ترجع إلى ذوات الأشياء، وماهياتها، ثم استخراج حكمها من داخل العقل نفسه.

لقد كانت الكثير من النزاعات الطويلة التي وقعت بين الأشاعرة والمعتزلة، سيما ما تركّز منها حول دائرة الاستدلال والفعل الاستدلالي منتجةً (productive) ومثمرة للغاية أيضاً، وترجع إلى ثلاثة أشياء هي: الأخلاق، والحسن والقبح الذاتيين، والحسن والقبح العقليين، وعلى سبيل المثال، يورد صاحب المواقف في كتابه راداً على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين، خمسة أو ستة أدلّة لإثبات ـ وتشريح ـ الحسن والقبح غير العقليين، وهي أدلّة من الأفضل أن نسميها بالحسن والقبح التجريبيين، ذلك أنها كانت تسير على هذا المنوال، أي أن الأشاعرة كانوا يلحظون دائماً التأثير العملي والميداني للفعل.

لاحظوا هذا المثال الرائع، كان المعتزلة يطرحون ـ انطلاقاً من أن الحسن والقبح يعني في واحدٍ من معانيه المدح والذم العقلائيين ـ المثال التالي: أفرضوا أن شخصاً ما في حال الغرق، وأنكم حاضرون عنده، تنظرون إليه وتشهدون حالته، إلا أنه لا يوجد شخص آخر ينظر إليكم حتى يمدحكم أو يذمّكم على أيّ خطوةٍ تخطونها، أما أنتم فتسرعون إلى اتخاذ خطوة الإنقاذ لا لشيء، سوى لداعي الحسن والقبح الذاتيين، فتقومون بمساعدة الشخص الغريق وإخراجه من الماء، لماذا كان ذلك؛ لأن إنقاذ الغريق المشرف على الموت حسن ذاتاً، لكن ماذا يقول الأشاعرة هنا؟ إنهم يعتبرون المسألة نفسيةً، وذلك بالقول: افرضوا أنفسكم مكان هذا الرجل الغريق، تقولون: ما أجمل أن ينقذني شخصٌ آخر وأنا مشرف على الغرق التام!!

أي أنكم تمارسون نوعاً من التجربة، دون أن تلاحقوا الفعل في حسنه الذاتي، بل تتجهون نحوه انطلاقاً من تأثيراته العملانية.

إعاقة الكلام الاعتزالي

لقد تحدّثت في بعض كتاباتي غير المنشورة بعد[1] عن حُسن مدرسة الاعتزال وروعتها، وأشرت إلى أنها التفتت إلى قضايا رائعة وهامة جداً، إلا أن علاقتها الوثيقة بالنزعة الذاتية والماهوية إلى جانب مسحةٍ أرسطية خفيفة، حالت دون الوصول إلى بعض النتائج الأساسية والمنشودة، بل أفضت بها إلى الاختناق تحت وطأة المفاهيم العقلية القبلية، فأعجزتها عن أن تفتح أمامها طريقها أو أن تشقّ سبيلها.

ليس من الضروري أن نخوض ـ أكثر من هذا الحدّ ـ في قضية الحسن والقبح العقليين، فالإخوة على اطلاع تام على هذه الموضوعات، إنما كان هدفي من إثارة هذا الأمر الإشارة إلى كيفية ممارسة قراءة جديدة للمذهب الأشعري يفهمه عبر المنظار التجربي، فيما يفهم الاعتزال بوصفه اتجاهاً غير تجربي.

عينات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي

١ ـ مسألة الكليات

المسألة الأخرى هنا مسألة الكليّات، وقد أشرنا إلى أن المدرسة الأشعرية عموماً مدرسة إسمية، وكما قلت: ليست لدينا في التاريخ الإسلامي تسمية من هذا النوع، إلا أن الرجوع إلى مباحث الكليات يدفعنا إل ملاحظة هذه النزعة الأشعرية في التفكير، ولا أرى ذلك غريباً غير متوقع من شخص له انتماء أو ميول تجربية، إن شخصاً كهذا لا يمكنه أن يكوّن رأياً عقلياً قبلياً، تماماً كالتجربيين الأوروبيين، وكذلك الإسميين الذين يقصرون نظرهم على الأفراد ثم يقومون بجمعها لينالوا ـ عبر ذلك ـ الحكم الكلّي.

وحيث يطول البحث حول رأي الأشاعرة في مسألة الكليات، أنصح بمراجعة مسألة واحدة في هذا الباب عند الفخر الرازي، وهي متوفرة أيضاً باللغة الفارسية،

لقد تعرّض الفخر الرازي لهذا البحث بشكل جيد، ويمكن العثور على هذا البحث عنده في كتابه «المباحث المشرقية».

نعم، لبحث الكليات ميزته وروعته ولطافته ودقته الخاصّة به، حتى أنك تواجه صعوبة في تحديد أننا نقول بالكليات أم أننا إسميون، فأنا شخصياً أكثر ميلاً إلى الإسمية منّي إلى الكليات، وأرى أن التفكير الإسمي أكثر قدرةً على حلّ بعض المسائل والموضوعات والإجابة عنها، وتعرفون أن فلاسفتنا قائلون ـ نوعاً ـ بالكليات، إلا أنني قادر على الاستدلال لإثبات أن أصالة الوجود عند الملا صدرا تعبير آخر عن رفض الكليات، والعودة إلى الإسمية، فبالتأكيد مؤدّى أصالة الوجود القول بالإسمية، ومن هنا كنا أقرب إليها، إلا أن تلك المجموعة من القضايا والمستنتجات الفلسفية الناتجة عن ذلك لم يتمّ استخراجها بعد.

٢ ـ مسألة العلية

وهناك مثالٌ أكثر دلالةً، ألا وهو بحث العلية، فأنتم تعرفون أن الأشاعرة غير قائلين بالعلية العرضية والطبيعية في هذا العالم، وهذا بالضبط موقف تجريبي في مسألة العلية، راجعوا في هذا الصدد كتاب «مقاصد الفلاسفة» أو «تهافت الفلاسفة» للغزالي، لكي تروا كيف شاد ـ وبقوّة وبلاغة ـ أدلّة نقد مبدأ العلية، إن أدلّة الغزالي كان قريبةً جداً من أدلّة ديفيد هيوم، نعم، فهناك فرق بين رأي الغزالي في هذا الموضوع ورأي هيوم، إذ يعتقد الأخير بعدم مفهومية الربط أو علاقة الضرورة (Necessary Connection)، بل إن هذه الكلمة فاقدة للمعنى أساساً، فلا وجود لشيء اسمه الربط الضروري أو علاقة الضرورة، وأولئك الذين يتحدّثون عن هذه العلاقة لا يفهمونها، ولا يدرون ما يقولون، هذا ما يراه مذهب هيوم، وعليه يكون اكتشاف علاقة الضرورة ـ تلك العلاقة لتي يعبّر عنها بعلاقة العلية ـ أمراً غير ممكن، بل إن عدم إمكانه يسري إلى تصوّره، إذ لا يتولّد تصوّر من هذا النوع في عالم التصوّر، أما الغزالي فلا يذهب إلى عدم ولادة هذا التصوّر إطلاقاً، إنما ينفي وجود علاقة العلية في الخارج، وهذا هو ما ينتج القول بالتقارن، ذلك أننا لا نرى في هذا العالم سوى مقارنات وتوالي أحداث، وهذه المقارنات والمتواليات لو حدثت آلاف

المرات فلن يمكنها أن تنتج وجود علاقة ربط ضروري بين أطرافها، ذاك الربط الذي يسمّى بمبدأ العلية.

إن هذه النظرية نظرية مختمرة منظمة مدروسة متكاملة تجريبية في موضوع العلية، والفلاسفة التجريبيون لا يقولون أكثر من هذا، بل إن الفلاسفة العقليين أنفسهم لا يرون أصل العلية نتاجاً لعملية تجريبية بحتة، أما من أين أتى مبدأ العلية؟ فهذا ما لا شأن لنا به فعلاً، إلا أنه لم يأت بالتأكيد من التجربة ونظامها، لقد أتى من خارطة مسبقة مرسومة عقلاً أسقطت على هذا العالم.

يصرّح الأشاعرة بأن ما نراه في هذا العالم ليس عليّةً أو سببية، ويلاحظ هذا الأمر كثيراً في أشعار جلال الدين الرومي، ذلك أنه أشعري من الزاوية الكلامية.

كان المفترض بالسكنجبين أن يزيل الصفراء

لكن العكس حصل

وغدا زيت اللوز باعثاً على الجفاف

أخذ الإهليلج فذهبت الأخلاق

وأشعل الماء النار وزادها إسعاراً كما الزيت(٢).

بل ويطرح الرومي ادعاءً كبيراً بعد ذلك حينما يقول: من أول القرآن إلى آخره.

رفض للأسباب والعلل والسلام.

فكلّ القرآن نافٍ للسببية.

غدا العزّ للدرويش وصار نصيب أبي لهب الهلاك(٣).

وترون أن بيانه هنا طبيعي جداً، كما أن استدلالاته صحيحة أيضاً، إنه يقول:

أشعل فتيلاً جديداً لمصباح ليلك

ونزّه شعاع الشمس عن الفتيل

اصنع الطين لسقف منزلك

ونزّه سقف العالم عنه(٤).

إنه يحوّل العلية ويرجعها إلى مقولة العادة، ويرى أننا رأينا هذه الأشياء كثيراً، ثم ظننا أنه لو رغبنا في أن لا تتساقط نقاط المطر من سقف العالم فعلينا أن نغطّيه بالطين، غافلين عن أن ما نفرشه بالطين إنما هو سقف بيتنا، أو نظن أن فتيل السراج

حيث كان من اللازم تبديله كل ليلة حتى يضيء أكثر كانت الشمس مثله، إن هذه الكلمات التي يقولها مولانا الرومي تفتح أعيننا.

نعم، فالأشاعرة يرجعون العلية لله سبحانه، وعلينا أن نلتفت إلى أن مفهوم العلية عند الأشاعرة، لا يعني العلية التجريبية، بل شيئاً آخر استطاعوا عبره حلّ معضلة المعجزات.

والإنصاف القول: إنه لا يمكن تغيير الذاتيات طبقاً للنهج الفلسفي، فإذا قلتم: إن الإحراق من ذاتيات النار فإنه لا يمكن سلبه إطلاقاً عن النار نفسها، ومعنى ذلك أن المعجزات تقع في الدائرة التي لا حديث فيها عن الذاتيات.

لم يقل الأشاعرة ـ من الأساس ـ بالذاتي، بمعنى أنهم لم يكونوا قائلين بالكلّيات، لهذا كانوا يتعاملون مع المسائل بشكل أكثر ارتياحاً وسهولة، فكانوا يقولون: إن النار قد تحرق وقد لا تحرق، على أية حال، ثمة تطابق وتقارب شديدين بين إلغاء مبدأ العلية في الفكر الأشعري وإلغائه في النهج التجريبي، كما أن هناك تطابقاً بين القول بالعلية في العقل الاعتزالي، والقول بها عند الفلاسفة.

٣ ـ قانون الترجيح بلا مرجح

إن بحث «الترجيح بلا مرجح» من البحوث ذات الحكاية الغريبة، فقد طرحه المتكلّمون لدى حديثهم عن العلية، وكذلك عن مسألة الإرادة، حيث تعرّضوا للجواب عن التساؤل التالي: ماهي مرجّحات الإرادة؟ وكما تعلمون فإن الأشاعرة يصرّحون بجواز الترجيح بلا مرجح، فمن أمثلتهم المشهورة على ذلك، لو كان شخص ما فارّاً من قبضة ذئب، أو يد سارق أو قاتل مجرم، ثم واجه فجأةً مفترق طرق، فدخل أحدها، فإنه لا ترجيح عنده هنا لهذا الذي دخل فيه على الآخر، فقد كان يمكنه الدخول في الطريق الآخر. إن العطشان الذي يرى أمامه قدحين من الماء ينتقي واحداً منهما ثم يشرب ما فيه، إن هذا هو عين مثال «جان بوريدان» الذي أشار له انشتاين، فقد كانت تربط انشتاين بالرياضيات علاقة قوية كما كانت تربطه بالفيزياء، وقد قال ـ لدى حديثه عن حياته وسيرته ـ: إنه لم يكن يريد أن يبقى حيراناً مثل حمار «جان بوريدان» لهذا قرّر اختيار الفيزياء.

جان بوريدان واحد من متكلّمي القرون الوسطى الذين طرحوا مثالاً رائعاً في مسألة الترجيح بلا مرجح، كان يقول: إذا وضعت حماراً جائعاً في وسط مكانٍ ما، ثم وضعت له على طرفيه ـ في مسافة واحدة ـ علفاً، فإنه سوف يموت في وسط علفه من الجوع، ذلك أنه مهما اتجه سوف نقول: لماذا لم تذهب ناحية الطرف الآخر؟ وحيث كان الترجيح بلا مرجح باطلاً، كان معنى ذلك موت الحيوان في وسط المكان من الجوع.

كان أحد الاصدقاء يقول: إن الترجيح بلا مرجّح حرام، على أية حال، فسواء كان حراماً أو باطلاً، فهذه هي قصّة الموضوع.

أما الإنسان التجريبي في فكره ورؤاه فهو ينظر إلى مسألة الترجيح بلا مرجح على أن الفاعل سوف يختار من بين شيئين لا امتياز إطلاقاً بينهما أحدَهما ويذر الآخر.

على أي حال، إنما ذكرت هذا الموضوع بغية تشريح مقولة الإرادة، وأنهم لم يقولوا ذلك عن جنون أو فقدان عقل، لقد كانوا يعتقدون أننا لو أردنا جعل ترجيح الإرادة بالغير للزم من ذلك التسلسل، سيما فيما يتعلّق بإرادة الله سبحانه ومسألة الخلق، فلماذا خلق الله أشياء قبل أشياء؟ وما هو مرجّح ذلك؟

والجواب: ليس من مرجّح، فالله كان قادراً على القيام بعكس ذلك تماماً، والسؤال القائل: لماذا خلق الله سبحانه في هذا العالم مخلوقات مختلفة؟ لا مرجح له، إذ لو أردنا السعي وراء المرجحات، فمعنى ذلك أننا وضعنا بيدنا خارطة العالم، وجعلنا الله يتبع في فعله ـ لزوماً ـ هذه الخارطة، وهذا ما طرح في مسألة العدل الإلهي، فمن المشهور أن المعتزلة كانوا عدليّين، فيما لم يكن الأشاعرة كذلك.

٤ ـ معضل العدل الإلهي

لكن، من وجهة نظري، يعدّ تعبير غير العدلية في حق الأشاعرة تعبيراً جائراً ومجحفاً، فلم يكن الأشاعرة غير عدليين، إنما غير قائلين بالعدل بمفهومه الاعتزالي، إنهم يستحضرون مفهوماً هنا اسمه «الكَرَم» ويعتبرونه أرفع من العدل وأسمى، ثم يقومون بتنشيطه مكان العدالة، كانوا يقولون: إن الله كريم، وهذا له أرفع من العدالة، وهكذا كانوا يقولون ـ انطلاقاً من المنهج التجريبي عينه ـ : إن عدل

الباري تعالى مطابق لما نراه في الخارج، فإذا ما عانى شخصٌ ما ثم مات من الجوع، فيما عاش الآخر في رفاهية عالية، وقضى عمره حتى نهايته في سعادةٍ وسرور، حتى لو أقدم على ارتكاب مئات الجرائم والجنايات، دون أن يمسك أحد به أو ينال من أطرافه.. فإن ذلك كلّه مقتضى العدل الإلهي، فليس في العالم ما ليس بعدل.

انظروا إلى هذا العالم ثم أمسكوا بمظاهر العدل الإلهي فيه، إن عدله منسجم مع تمام تلك الأحداث التي تقع في العالم، فهذا العالم عين تحقق العدالة الإلهية، هكذا ينظر الأشعري إلى العالم وعدالته، أما الفيلسوف فهو لا يقرأ الأمور على هذا المنوال، إنما يضع تعريفاً مسبقاً للعدل انطلاقاً من العقل ذاته، ثم يقوم بتفسير مظاهر العالم وأحداثه التي يراها طبقاً لهذا التعريف، بحيث تغدو أحداث العالم متلائمةً مع العدل بالتعريف العقلي له، ولهذا تظهر أحياناً بعض المشاكل، وكما يقول ناصر خسرو:

لماذا كانت نعمة المنعم بحاراً بحاراً؟!

وكانت محنة المفلس سفينةً سفينة؟!

وبذلك يكون الاعتراض على عدالة الباري تعالى في واقعه اعتراضاً على تلك الصورة المنقوشة مسبقاً عن العدالة، تماماً كما يقولون ـ طبق ما رسمناه ـ: لماذا ولد فلان ناقص الخلقة؟ لماذا كان أعمى؟ لماذا كان ذاك بليد الذهن ضعيفه؟ ولماذا ثالث يأتي إلى الدنيا مبتلى بمرض الأيدز يعاني منه حتى نهاية حياته؟

إن الأشاعرة يقولون: هذه هي عدالة الله، أما المعتزلة فلا يفكرون بهذه الطريقة، إنما يرسمون لأنفسهم صورةً عن العدل مسبقة، ويسعون جهدهم لوضع تلك الظواهر برمّتها ضمن هذه الصورة، إن بداية اختلاف الأشاعرة والمعتزلة كان من مسألة العدل هذه، إذ ينقل أبو الحسن الأشعري قصّةً لأستاذه عن رجل يموت عن ثلاثة أولاد: أحدهم مؤمن لنهاية عمره، والآخر كافر لنهاية عمره، والثالث يموت وما زال طفلاً، ثم يسأل الأشعري أستاذه: كيف يجازي الله سبحانه هؤلاء الثلاثة؟ إلا أن أستاذه يعجز عن جوابه.

وتفصيل القصّة: أن أستاذه يقضي بدخول الأول الجنة، والثاني جهنم، وعندما

تقوم الساعة يسأل الكافر الله: لماذا تأخذونني نحو جهنم؟ فيجيبه سبحانه: لأنك كفرت، فيسأل الكافر: ولماذا لم تأخذوا الطفل إلى جهنم؟ فيجيب الله: لقد قبضت روحه سريعاً؛ لأنني كنت أعلم أنه لو بلغ لكفر، فلم أرد إدخاله النار، هنا يقول الكافر: إذاً حبذا لو قبضت روحي صغيراً حتى لا أدخل جهنم، فلم لم تفعل ذلك؟!

إن هذا الاستدلال الساذج والبسيط فتّت الكثير من الأعمدة الفكرية لأستاذ أبي الحسن الأشعري؛ ذلك أن المعتزلة سلكوا في نظرية العدالة الإلهية المسلك الإنسي (ropomorphism Anth) ووضعوا العدل الإنساني معياراً للفعل الإلهي، مما دفعهم للخروج بنتائج غريبة، قد لا تملك قدرةً كبيرة على الدفاع والمناورة.

يتحدّث أبو حامد الغزالي بصراحة كاملة في بعض مكتوباته بشيءٍ عاد حافظ الشيرازي وقاله بعد قرنين من الزمن، «سترى قطع الرؤوس بلا جُرم»، يقول الغزالي: عندما تنظر إلى الدنيا ترى ما أكثر أولئك الذين ابتلوا بلاء عظيماً دون جرم أو جناية، وعندها ستعرف أن الفعل الإلهي يختلف في تعيينه عن حساباتنا نحن البشر، لا انسجام فيه مع تلك التعاريف التي ننسجها نحن للعدالة والرحمة وأمثال ذلك، إنها مقولة أخرى، وخلاصة القول: إن الغزالي ينقل روايةً فيها أن الله أوحى إلى داوود أن ما تتصوّره عني هو تصوّر عن سبع عقور، لا أساس منطقي لفعله.

ليس لنا شأن ـ فعلاً ـ بتحديد أيّ هذين المنطقين هو الحق، منطق المدرسة الأشعرية أم منطق الاعتزال، لكنني أشير هنا إلى مستلزماتهما، وما يفضيان إليه، إن القراءة التجريبية للعالم تستدعي استنتاج مفهوم العدالة انطلاقاً من رصد الأحداث التي تقع، تماماً كما هو الحال في الرزق، فلو أنك تريد السؤال ـ انطلاقاً مما تراه ـ: هل الله رازق أم لا؟ فمن الطبيعي أن ترجع إلى ظواهر هذا العالم، لتعرف ذلك، إن مفهوم الرازقية الإلهية هو هذا الذي يتجلّى في هذا العالم، أي أن لدى شخص شيئاً أما الآخر فليس لديه هذا الشيء، وأن أحدهم جائع حتى الموت فيما الآخر ممتلئ حتى التخمة والهلاك، وإلا فلا يجدر البحث عن الرازقية خلف أسوار هذا العالم وظواهره، هذا ما يقوله الأشاعرة، وعليه، فالرزق متضمّنٌ للحلال والحرام، أما لو كنت تحمل ـ سلفاً ـ تصوّراً خاصّاً عن الرزاقية، فإن عملك حينئذٍ في البحث عن الرزق الإلهي

سوف يتخذ مساراً آخر.

٥ ـ تفسير النص الديني

المسألة الهامة الأخرى في نزاع الأشاعرة والمعتزلة، مسألة العقل، ما أطرحه هنا من الأمثلة يفضي ـ بالتدريج ـ إلى وضوح مفهوم العقل الاعتزالي وامتيازه ومقابلته للعقل الأشعري، فالعقل الأشعري عقل تجربي حتى عندما يرد ميدان النقل والنصوص الدينية، أما العقل الاعتزالي فهو عقل قبلي إسقاطي، حتى عندما يخوض غمار تفسير النص الديني أيضاً.

٦ ـ غرضية الفعل الإلهي

ومن المواضع الأخرى التي تتجلّى فيها مظاهر النزاع الحاد بين الأشاعرة والمعتزلة موضوع غرضية الأفعال الإلهية، فهل لفعل الله غرض أم لا؟ يذهب الأشاعرة إلى أن فعل الله سبحانه غير خاضع لنظام الأغراض وغير معلّل بها، فلا غرض، ولا هدف يمكنه أن يحكم حركة الفعل الإلهي أو الفاعلية الربانية، فالله ـ كما يقول الأشاعرة ـ ليس بذاك الذي يجلس ثم يفكر، ثم يقرّر فعلاً ما لزاماً على نفسه لأنه يريد غرضاً ما، أي يلزم نفسه بالمقدمات لأنه يريد النتيجة، وقد ذهب جماعة من الحكماء، مثل الملا صدرا، وابن سينا، إلى هذا القول أيضاً، إلا أن الأشاعرة سبقوهم إلى ذلك، نعم لقد أخضع الفلاسفة هذا الموضوع ـ عقب الأشعرية ـ إلى مزيد من refine والتدقيق، فقالوا بوجود غرض إلا أنه ذات الباري تعالى، فحيث كان الله غاية الغايات ومنتهى الأشواق والحركات لذا كانت النهايات رجوعاً إلى البدايات، فالله وذاته هما غاية تمام أفعاله سبحانه.

لكن هذا الكلام لا يبطل مقولة الأشاعرة، إنما يمثل مستوى أرفع منها وأرقى، أي أن النظرية عرضت في سياق أكثر تكاملاً وتسامياً، فعندما يقال: إن أفعال الله غير معلّلة بأغراض، فإنه لا يُهدَم هذا القول بالنظرية الفلسفية المشار إليها، ذلك أن معنى الغرض ذاك الشيء الذي يكمل الفاعل به نفسه، وعندما يبلغ الأمر ساحة الباري تعالى يعني أنه يبدّل ذاته أو قوّته إلى الفعلية أو يصيّر ما ليس عنده موجوداً عنده، وكلا المعنيين لا يمكن تصوّرهما في حقّه سبحانه.

لا يمكن القول: إن عند الله نقصاً، وأنه يريد أن يكون كاملاً، أو أنّه يطلب أن يصبح ما بالقوّة عنده ما بالفعل، ولهذا لا يمكن القول بحاكمية غرضٍ ما على فعله.

أما المعتزلة، فقد كانوا يقولون بأن أفعال الله معلّلة بأغراض، ولكي يدلّلوا على تلك الأغراض المتعلّقة بفعله سبحانه وقعوا في ورطة التكلّف، فإذا ما كان حيوانٌ ما يعاني من ألمٍ أو عذاب، وسألنا: لماذا يتألّم؟ ما هو الجواب؟ تحدّث المعتزلة عن تفسير الألم والعذاب و... على الإنسان، وطرحوا نظرية التعويض التي تتلخّص في أن الله سبحانه يعوّض الناس بعد ذلك، لكن ماذا يمكن القول عن الحيوان؟

من الملفت أن بعض المعتزلة كانوا يقولون بأن الحيوانات لا تتعذب ولا تتألم ولا ... لقد كان الموقف الاعتزالي ديكارتياً بامتياز، فقد كان ديكارت معتقداً بأن الحيوانات مخلوقات ميكانيكية لا تشعر بعذابٍ أو ألم، ويُقال: إن أحد تلامذة ديكارت كان يعذب حماراً، وينغزه، فكان ديكارت يقول: إنه ينعر به وكأنه يتألّم.

نعم، هذا ما كان المعتزلة يقولونه، ذلك أن منطقهم يستدعي مثل هذه النتيجة، ففي سياق الجواب عن السؤال القائل: إذا لم يكن هناك شيء من اللاغرضية في هذا العالم فلماذا يلزم على الحيوان أن يتحمل عذاباً أو ألماً لا فائدة منه؟ يلزم ـ وفق المنطق المعتزلي ـ اختيار سبيل من سبل، إما الحديث عن حشر الحيوانات في المعاد أو ادعاء أنها لا تتألّم أساساً، على خلاف الحال مع الأشاعرة، فهم في راحة بال من ذلك كلّه، إذ يقولون: ثمّة في هذا العالم بشر ناقصو الخلقة، لا يرون، أو لا يقدرون على التفكير، أو لا يستطيعون إنجاز عملٍ ما، فلماذا يلزمنا كلّ هذا التكلّف باختلاق أغراض لوجود ذلك كلّه ثم نسبتها إلى الله سبحانه، وهي أغراض ننحتها نحن بعقولنا؟!

إن نحت الأغراض على هذا المنوال يمكنه أن يلحق الضرر الجادّ ببرهان النظم في بعض جوانبه، إن القراءة الداروينية لهذا العالم كانت على الطراز نفسه، فقد اعتقد داروين بأن في أبدان الحيوانات أشياء وصل بها الزمان إلى التعطّل، فلا تعمل

ولا تنتج، وهذه الأجزاء من بدن الحيوان إنما تمثل بقايا الماضي، وستزول تدريجياً، وإذا ما استجد خلقها مكرراً فإنما ذلك لأنه ليس هناك من تصوّر يقضي بضرورة أن يكون لكل شيء في هذا العالم فائدة معقولة، فهناك الكثير من الأشياء التي لا توجد أية فائدة عقلانية مترتبة عليها، هذا تماماً ما كان يقوله الأشاعرة، سواء على صعيد العالم الإنساني أم على صعيد الطبيعة.

إنني ألاحظ هنا المعطيات النهائية للمدرستين: الاعتزالية والأشعرية، لا مبادئها الفلسفية، أما ماهي أدلّة القائلين بلزوم تعلّل الأفعال الإلهية بالأغراض؟ وهل هي صحيحة أم لا؟ فلا أنظر إليه الآن، إنني أقرأ تلك الرؤية الكونية نفسها المنبثقة والقائمة على تلك الأعمدة.

وإذا ما ضممنا مجموع ما بيناه حتى الآن سوف نرى أن الأعمدة التي يمكنها أن تعطينا سقفاً محدداً مبنياً عليها هي تلك ذات النوع التجربي، والإسمي، القول بعدم العلية، القول بالعدل التجربي الإلهي، القول بالرزق، القول بأن أفعال الله غير معلّلة بأغراض، والقول بجواز الترجيح بدون مرجح، إن هذه كلّها أعمدة يمكن أن يبنى عليها سقف تجربي.

٧ ـ إنكار الكرامات

الأمر الآخر عند المعتزلة، وهو أمر مثير، إنكارهم كرامات أولياء الله، وحصرهم الإعجاز بالأنبياء، فقد قالوا: إن ما جاء في القرآن الكريم مما يسمّى بالمعجزة صادق في مورد الأنبياء فحسب، أما غيرهم فلن يقدر بعد ذلك على القيام بأفعال خارقة للعادة، مما يسمّى بالكرامة، إنهم بذلك يخالفون تماماً التجربة المحضة، ويذهبون إلى أن هذه الأعمال التي نراها ليست كرامات، إنما مجرّد صدف اتفق أن حصلت، بيد أنهم ـ مع ذلك ـ لا يقولون باستحالتها، وكما قلت، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أنهم كانوا يرون أنه لو قبلنا مقولة الكرامات فمن الممكن حينها أن يدّعى أيّ شخص النبوة، فيما المعجزة هي المعيار لتمييز النبي عن غيره! فإذا ما فتحنا هذا الباب، بحيث صار بإمكان غير الأنبياء فعل ما يشتبه حاله مع الإعجاز مثل

الإخبار عن المغيبات أو قراءة ما في عقول الآخرين أو... فإنه لن يبقى من فرق بين النبي وغيره.

وكما ترون، فإن المعتزلة يردّون حقيقةً تجربيةً مستخدمين أدلّة مسبقة، إنهم يقولون: لا وجود للكرامات إطلاقاً، أما الأشاعرة، فإنهم ـ وبكل راحة بال ـ يقولون لك: اذا أردت أن تفسّر تلك الكرامات التي يقوم بها بعضهم أو تحدث مع بعض الأشخاص، فإن عليك أن ترسم صورة العالم وفقاً لها، لا أن ترسم تلك الصورة أولاً، بعيداً عنها، ثم تحذف الكرامات؛ نظراً لعدم وجودها في صورتك المرسومة سلفاً.

٨ ـ مقولة الجزء الذي لا يتجزء

الأمر الآخر هو الجزء الذي لا يتجزأ، فكما تعرفون، يذهب عامة المعتزلة إلى عدم وجود الأجسام الذرية، فيقبلون الانقسام إلى ما لا نهاية، أما الأشاعرة فهم يرون الجزء الذي لا يتجزء، أي أن لديهم نظريةً ذرية، والملفت الرائع هنا العمق التاريخي للمسألة، إذ يكتب أحد المحلّلين الألمان ـ ويدعى «باناس» ـ مقالةً جيدةً في هذا المضمار، يوضح فيها منشأ النزعة الذرية الأشعرية، فإذا ما نظر إلى أدلتهم سنرى أنهم كانوا قائلين بوجود النقطة، وهذا ما جاء في كتاب شرح المواقف، والنقطة ـ طبقاً لتعريفها ـ هي الجزء الذي لا يتجزأ.

نعم، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أن ما يعنينا هو أن النظرية الذرية نظرية تجربية، ولما كان الأشاعرة قائلين بالجزء الذي لا يتجزأ اختلف موقفهم ما بين الأعراض والجواهر، إلا أن نظرية عدم الانفصال، وأن الجسم وحدة واحدة متصلة تعدّ نظرية فلسفيةً بامتياز، حيث كانوا يثبتون عبرها وجود الهيولى.

ونلاحظ هنا كيف أن الأشاعرة التزموا جانب نزعتهم التجربية، وأنهم كانوا يدعمون مواقفهم هذه ببعض الآراء الفلسفية.

آمل أن تكون نظريتي هنا قد غدت واضحةً مفهومة.

تأويل النص الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية

ولا بأس بالحديث في بضع كلمات عن نفوذ النزعة التجربية هذه مجال فهم

النص وتفسير النقل، أختم بذلك موضوعي.

دعوني أستعين هنا بمولانا جلال الدين الرومي، إنه يتحدّث عن أمرٍ ما يتصل بالتسبيح والذكر، إن كل شيء يسبح الله ويحمده، إلا أننا لا نفقه هذا التسبيح، يقول المعتزلة هنا: إن هذا التسبيح عقلي، والمقصود به أن تلك الأشياء خلقت في بنيةٍ وتكوين يدفعاننا إلى تسبيح الله سبحانه، أي أنها تدفعنا إلى عملية تسبيح الله، إن قوام الطبيعة، ونظامها، ونظمها وقانونها و... ذلك كلّه يقع في حكم التسبيح.

ولا يوافق الرومي على هذا الكلام، ولا يستسيغه، بل يقف قباله يقول:

كان هذا تأويل أهل الاعتزال

كان من شخص يفتقد إلى نور الحال[٥]

إنها تأويلات اعتزالية، أنت من أولئك الذين لا نور لهم، ثم يقول: إذا ما فتحت سمعك الباطني، فسوف تسمع تسبيح ذلك العالم حقيقةً، فثمة عرفاء كانوا وما زالوا يدّعون أنهم يسمعون تسبيح أجزاء العالم كما هو السمع الحسّي، لا أقلّ من أنّ الرومي نفسه يدعي ذلك بالقول:

إرحل من الجماد إلى الروح

واستمع إلى غليان أجزاء العالم

عندها ينجلي تسبيح الجمادات لك

وتزول عنك وساوس التأويل

إن كل أجزاء العالم

تقول لك في الخفاء ليلاً نهاراً

نحن سميعون بصيرون واعون

لكننا معكم أيها الغرباء ساكتون[٦].

لقد أتى مولانا الرومي على ذكر هذه الأشعار في السياق عينه، لقد كان الأشاعرة مخالفين للتأويل مخالفةً مطلقة، كانوا يقولون: لا صواب في الغفلة عن

ظاهر الكلام والتفتيش عن بواطنه، ففي مسألة الجبر كانوا يأخذون بظواهر الآيات ويرون أنها هي التي تذكر ذلك، أي أن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء، وهذا ما لا يحتاج إلى تأويل البتة.

يقول مولانا الرومي ـ بصراحة ـ :

أنك تأوّل الكلام البكر

إذهب وأوّل نفسك بدل أن تأوّل القرآن(٧)

فبدل أن تحوّر معنى الكلام حاول تغيير نفسك وما عندك، وعندها سوف ترى أن المعنى الظاهر معنى سليم مستقيم صائب لا يحتاج إلى التأويل ولا يفتقر إلى التبرير، والشيء الوحيد غير المستقيم ليس سوى نفسك، إن مولانا يحاول هنا توجيه الإنسان لتغيير ذاته وفكره، والسعي للخروج به من سياج المقولات الفلسفية.

إن النزعة التجريبية تسعى بشكل أكبر للإمساك بالظواهر عندما تحاول خوض ميدان التفسير والتشريح في النصوص، إنها لا تفسح مجالاً للتأويل، وهذا ما يتناسب مع الرجوع إلى الطبيعة وظواهرها ومشاهداتها في عملية تفسيرها.

وبهذا اتضحت لدينا تقريباً بنية العقل الاعتزالي، أيّ عقل كان؟ عقل مخارج إلى حد بعيد للتجربة، يسعى في عالمي العقل والنقل لتفسير العالم وحوادثه ـ سيما أفعال الباري ـ طبقاً لخارطة مسبقة، ليس لي شأن هنا بالأبعاد الفلسفية لمدرسة الاعتزال، وهو ما يحتاج إلى درس بعض الأمور العامة، إننا هنا نتعامل مع اللاهوت المعتزلي، سيما عندما يلج ميدان صفات الباري، وأفعاله، وأسمائه، وهو فيما أظن ميدان خصب يحتمل الرصد والمتابعة.

ثمة في المباحث السابقة ثغرات جادة سيما وأنها مصحوبة عادةً بنوعٍ من (Anthropomorphism)، أي نوع من المماهاة للإنسان وبلورة الأشياء وفقه، وبتعبير آخر أنسنة العالم، وعلى حدّ تعبير المغفور له السيد أحمد آرام: «اعتبار الإنسان مقياساً والحساب عليه».

فإذا ما اعتبرنا الله سبحانه مثل الإنسان تقريباً، وأفعاله كتلك الصادرة من الفاعل الإنساني، ثم رتبنا الأحكام الأخلاقية وغير الأخلاقية للإنسان عليها، عندئذ

سوف تبدو بوضوح أكبر صعوبة الموقف وتعقيداته، ولهذا، أعتقد أن فصل المذهب الاعتزالي عن الإنسانوية، ثم مصالحته مع النزعة التجريبية، سوف يساعد على تحوّله إلى مدرسة مقبولة في عالمنا اليوم، لكن:

فات الوقت على شرح هذا الهجران

فقد مضى الزمن وأوكل الأمر إلى وقت آخر.

* * *

الهوامش

١ ـ المقال الذي بين يديك نص محاضرة ألقاها الدكتور سروش ٢٠٠٥م (التحرير).

٢ ـ الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٥٣ ـ ٥٤.

٣ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٠ ـ ٢٥٢٥.

٤ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦.

٥ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠٢٧.

٦ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠١٩.

٧ ـ المصدر نفسه، الكتاب الأوّل، البيت ١٠٨٣.

الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية

أ. مهدي الرازي(*)

ترجمة مشتاق الحلو

«نحن البشر نحصل على أكبر النعم في ظل الجنون، أقصد الجنون الذي يكون عطاءً من الله ... . كانت مرتبة الجنون عند المتقدّمين أرفع من الوعي؛ لأن الجنون عطاء إلهي، بينما للوعي أبعاد إنسانية»[1].

سقراط

«قصة بسيطة» عنوان فيلم لأحد المخرجين الإيطاليين البارزين، يحكي قصة قتل ملحق سياسي متقاعد، عاد بعد سنين طويلة إلى مقصورته القديمة التي ورثها في سيسيل، ليطلع على مراسلات جدّه مع الكاتب الإيطالي الكبير، بيراندللو. اتصل بالشرطة وأخبرهم بما وجد، وطلب منهم ـ مترجياً ـ الذهاب إلى بيته، لكنهم لم يعتنوا بطلبه، وفي اليوم التالي، وجدوا جثته ورأسه على ورقة بجانبها مسدس، مكتوب عليها «وجدت».

تتكرر المفاهيم القديمة كثيراً في هذا الفيلم: المقصورة، الموبيليات، الرسائل، لوحة الرسم، جميعها قديمة. يحرق أهل المدينة أشياءهم القديمة في العيد الوطني، الجميع في هذا الفيلم متهم بالقتل: المدعي العام، مفوّض الشرطة، قائد الشرطة، الجنود، العريف، قاضي التحقيق، الراهب، أستاذ الجامعة، الكنّة، الشاهد على الحادث وحتى المقتول، قد يكون منتحراً. ولا نصل إلى اليقين بشأن أيّ من

(*) باحث، مقيم في أوروبا؛ ساهم في ترجمة بعض أعمال الدكتور محمد أركون إلى اللغة الفارسية.

الاحتمالات إلى آخر الفيلم، وتبقى جميعها قائمة، فلم يعرض الحادث فيه، بل التأويلات اللامتناهية تدور أمام أنظار المشاهد دون أي ترجيح بينها طيلة الوقت، وأول جملة تسمع فيه على لسان أحد الأشخاص الغامضين ـ أستاذ جامعي ـ:«لا يوجد شيء معلوم»، يقولها وهو جالس على شاطئ البحر، ينظر إلى تلاطم أمواجه، مخاطباً الشخص الذي يجب أن يحضر غداً إلى دائرة الشرطة بوصفه شاهداً على الحدث، وقد توصّل الجميع ـ بعد البحث والتحقيق ـ إلى أن غموض القضية يزداد كلّما ازداد الفحص والتحقيق؛ لذا يوصي بعضهم بعضاً بترك القضية وعدم السعي وراء «الحقيقة».

يعكس المضمون الرئيس للفيلم نظرة الإنسان للوجود والحوادث، يسري هذا المعنى كالدم في عروق الأدبيات الحديثة ويكسبها روحاً، ابتداء من «القصر» و«المحاكمة» لكافكا إلى «معنى الوجود» لميلان كوندرا. يكمن جوهر التمايز بين الإنسان القديم والحديث في اختلاف نظرته إلى أمور كالحقيقة، اليقين، العقل وعلاقة هذه الأمور ببعضها، «قصة بسيطة» تحكي غموض الحقيقة والتواءها.

العقل من أكثر الكلمات الفلسفية استخداماً ومغزىً، كما يستخدم في المجالات الأخرى أيضاً، فمن السهل أن نضع أمامنا كماً هائلاً من تعاريف العقل ونناقشها، لكننا لا نهدف إحصاء هذه التعاريف هنا، خاصة وأن لا معنى للكلام عن تعريف بعض مفاهيم الحداثة وما بعدها، بل نسعى ـ في البداية ـ للتعرّف على العقل كما يصفه العالم المتطوّر، ونذكر بعض خلفياته ونتائجه، ثم نرى الأعمدة التي يقوم عليها هذا الصرح العظيم، ونتعرف على معيار حجيته وقول العلماء في تقييمه، وفي الختام نبحث في اتجاهه في التعامل مع الدين وموقعه في التزاوج مع الوحي.

تعتبر العقلانية أساساً للحداثة، أي أنها الخط الفاصل بين الماضي والحاضر، ويتبنى هذه الفكرة أغلب فلاسفة الحداثة، أما المراد منها هنا فهو النظرة لعالم الوجود والطبيعة بشكل عقلاني ونفعي. من أهم الأمور التي كانت تفتقدها معرفة المتقدّمين، اختزال العلائق الكيفية في العالم إلى علائق كمية، ومن أهم نتائج عقلنة العالم (Rationalization) نفي الأساطير والسحر والخيال عنه وإمكان الهيمنة على

الطبيعة والتصرّف بها، وظهور التقنية الحديثة والمدنية المعاصرة العظيمة. لهذا، سمّى الفلاسفة هذا الدور للعقل بالعقل الأداتي (Reasoninstromental).

مأساة العقل في الثقافة الغربية

نشأ الإيمان بالعقل من الاهتمام بالذهن؛ فقد أحرق ديكارت[٢] بصفته أحد أبرز صناع الحداثة، جميع معلوماته واستنتاجاته بنار الشك، وبنى مكانها نظاماً جديداً على أساس اليقين بـ «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، غيّرت أول قضية توصل إلى اليقين بها منهج المعرفة من الواقع (متعلّق المعرفة) إلى الذهن (فاعل المعرفة)، وفرّط بالذهن لصالح منظومة المعلومات البشرية. لم يكن هناك حديث عن ذهن الإنسان بوصفه فاعل المعرفة قبل ديكارت، حين كانت الصورة الأسطورية للعالم متغلّبةً على ذهن البشر، فقد كان الذهن نفسه بصفته ظاهرة خارجية موضوعاً لبحوث علم الوجود، ولم تكن الأرضية مهيأة للسؤال عن الذهن والعقل وتبعاً لهما الحقيقة؛ فكلّ همّ الفلاسفة كان مصروفاً للبحث عن حقيقة الوجود، بغض النظر عن مصاديقه.

وكذلك اعتبر كانط[٣] (بعد ديكارت) معرفة الذهن مقدمةً على معرفة العالم الخارجي، لكنه أكّد على مفهوم النقد، كما كان يعتقد باستطاعة العقل تقييم التجارب الخارجية والباطنية (العلم والأخلاق)، وبإمكانه أيضاً عقلنة نفسه بصورة ذاتية ومستقلة (Autonomy مقابل التبعية Heteronomy)، وبقائه مبتنياً على الحكمة والاتزان؛ لذا كان يعتبر المعرفة نتيجاً لنشاط الذهن، فيخلق الذهن أحكاماً ويلقيها على متعلّق المعرفة، ثم يتعرّف عليه، كما حدّد كانط مجال العقل وقابلياته ومدى استخدامه، مقلّصاً دائرة الاستنباطات العقلانية، واعتقد بأننا لا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء ـ سواء كانت خارجية أو ذهنية ـ بل يمكننا التوصّل إلى ظواهرها فحسب، ولا سبيل للعقل في التوصل إلى خلفيات الظواهر الخارجية والباطنية، فتتحدّد دائرة المعرفة العقلانية في إطار التجربة الحسية.

«نحن نتعرّف على الظواهر فحسب، ولا يمكننا معرفة حقيقة الأمور الكامنة خلف تلك الظواهر، سواء كانت هذه الأمور في الخارج أو في باطننا، كنفسانياتنا.

المعرفة هي مجموعة قضايا حول الأمور المتعيّنة في زمان ومكان محددين، وخاضعة لقوانين عملية الفهم، المعرفة تعني إطلاق المفاهيم على المعطيات الحسية... ويستخدم الإنسان قابلياته للمعرفة في إطار الأمور التي يمكن فيها الشهود أو الإدراك الحسي»[٤].

نلاحظ هنا أن كانط استبدل الموضوع بالذهن، وآمن بأن عالم المواضيع هو الذي ينطبق على فهمنا، وليس فهمنا الذي يستوعب المواضيع كما هي، ولهذا السبب اعتبر القضايا الفَوق طبيعية غير قابلة للفهم، لأنها تفتقد المغزى التجريبي، فيكون العالم قابلاً للفهم من خلال تطبيق الأحكام القبلية على التجارب، بينما أمور كذات الباري تعالى وإرادة الإنسان غير قابلة للفهم لأنها لا تخضع لهذا القانون.

الحقيقة هي أن فلسفة كانط ترسم حدود المعرفة البشرية، لكن لا يتقبل فلاسفة كهيغل[٥] طريقته في تحديد العقل وقابلياته، فلا يرضى هيغل بفارقين ذكرهما كانط: أولهما تمايز الظاهر عن حقيقة الشيء، والآخر الحدود التي يرسمها الذهن، ويميز بواسطتها العقلاني عن غيره. ويعتقد هيغل أن هذه الحدود تستخدم في عالم الظاهر فقط (أشياء تبدو لنا وتصنف في إطار العقلانية واللاعقلانية)، ولا وجود لها في عالم الذهن، كما يتضمن ترسيم الحدود بين الحقيقة القابلة للمعرفة وغير القابلة لها تناقضاً واضحاً؛ فهذا التقسيم بنفسه شاهد على وجود معرفة ما خارج هذه الحدود بواسطة العقل، وإلا ما أمكن الحديث عنها، ولهذا السبب يعتقد هيغل أن ليس بإمكاننا نقد العقل في حدّ ذاته، بعيداً عن الشوائب اللاعقلانية، بواسطة أطروحة كانط.

يصل الدور بعد هؤلاء لأعداء العقل، ماركس[٦] وفرويد[٧] ونيتشه[٨]؛ إذ يركّز الثلاثة على الجانب المغري المزيّف للعقل، ويظهرونه صورةً لسرقة الباطن، وعلى الرغم من اعتقاد كانط أن العقل هو مصدر الحقائق، إلا أن هؤلاء الثلاثة يؤكّدون على الأثر الشديد للعالم الخارجي على العقل، كلّ بطريقته؛ حيث لا يكون العقل سوى انعكاس لصورة موهومة مقلوبة وغير واضحة من الواقع الخارجي.

وقد تحدث ماركس عن غرور العقل وتكبّره ومعطياته الكاذبة، وسمّاها:

أيديولوجيا؛ فكان يعتقد بأن الأيديولوجية تمثل معرفةً للواقع بشكل مقلوب، وكان يرى أن «الواقع لا يتألّف من صفّ الحقائق الأصيلة أو ترتيبها، بل يصاحبها دوماً «توصيف لها» ... معرفة العالم أو الإدراك الموصوف (أو الأيديولوجيا كما يسمّيها)، هي جزء من الواقع تساعد بدورها على تكامله ... والمعرفة الكاذبة جزء من الواقع، وليس من الواجب معرفة هذا الواقع فقط، بل يجب تغييره أيضاً»[٩]، وهكذا اعتقد أن الاقتصاد والإنتاج، بما فيه أدوات الإنتاج ونظام العمل، يشكلان البنى التحتية للمجتمع، أما العلم والمعرفة والأيديولوجيا فتشكل البنى الفوقية، وهذا التصور يجعل العقل تابعاً ـ بوضوح ـ للعوامل الخارجية، ويعتبر فكر الناس متأثراً بمهنهم، وبهذه الطريقة يشكل ماركس على ادعاء كانط استقلالية العقل وانفراده في تلقي الأمور أو خلق الواقع.

من جهة أخرى، يقسّم فرويد الذهن إلى الشعور واللاشعور، ويعتبر الشعور قائماً على الإدراك المباشر والقطعي، فيما يكمن اللاشعور بكلّ تعقيداته خلفه، فالتصورات التي لم تتمكّن من أن تكون شعوريةً في العالم الخارجي بسبب تعارضها مع قدرةٍ ما، تدفن بشكل لاشعوري؛ فالضمير اللاشعوري محلّ التصورات المقموعة وغير المقموعة، وجزء من «الأنا» أيضاً غير شعوري[١٠]. تصور الإنسان عن نفسه أيضاً يبدو ضبابياً بل حتى غير حقيقي، وهذا التصور من الذهن يدع العقل المحض جانباً، ويدمج عمل العقل بسائر الغرائز الباطنية والدوافع النفسية.

كان نيتشه أعمق من ماركس وفرويد، فلم ير خلف الحقيقة والواقع سوى إرادة القوّة عند الإنسان؛ فهو يتصور أن ليس لقيم الإنسان ومعارفه أهداف وغايات محددة، وإنما تنبع من قمع غرائزه، فالأحكام والنتائج التي يتوصل إليها الإنسان حول العالم، وإسقاط مفاهيم مثل (العلة والمعلول، الكمية والكيفية و...) عليها، عمل مسكين عاجز خلق هذه المفاهيم للتسلّط على الطبيعة المحيطة به؛ لذا تغدو الحقيقة خادمة للإنسان لا مخدومة من قبله، أي تابعة لقدرته وإرادته. ومن هنا تنبع العدمية[١١]؛ حيث لا وجود خلف الوجودات المحيطة بنا والتي أشبه ما تكون بالظلّ إلا العدم، إن هذا التصوّر لا يبقي حتى على وجودٍ ضبابي للعقل واليقين والقيم

والحقيقة والواقع ـ بالمعنى السائد في تراثنا ـ ويعتبرها جميعاً تابعة لإرادة القوة عند الإنسان.

وبناءً على تصورات نيتشه «أصبح العقل من نصيب هذه الموجودات المسكينة الضعيفة الزائلة، كي يكون أداةً للحفاظ عليها، ويؤجل خروجها مهما استطاع من عالم الوجود ... يفعّل العقل ـ بوصفه أداة لحفظ بقاء الإنسان ـ قابلياته بالنفاق والرياء الذي يعدّ السلاح الأهم للضعفاء والمساكين في الصراع من أجل البقاء ... وفي الوقت نفسه، يميل الإنسان بسبب حاجته للأنس وضروريات الحياة الأخرى، للعيش بين مجاميع الناس وداخل المجتمع، مما يحيجه للسلم والسكينة ... ويسبّب عقد الصلح هذا ظروفاً تشكّل الخطوة الأولى في الانحياز المرموز نحو الحقيقة، أي يبتدع للأشياء والظواهر تعاريف وتسميات واجبة الاتباع ومقبولة عند الجميع، ويشكل هذا التقنين اللساني النواة الأولى لقوانين الحقيقة، فمن هذه النقطة يبدأ التقابل بين الحقيقة والكذب» [(١٢)].

ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون

وبما أن الحداثة مبنية على الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقيقة، لا تكون أول معطيات ما بعد الحداثة إلا الهجوم على العقل ونقده. ومن يكون رائداً أفضل من نيتشه للهجوم على العقل؟ لهذا السبب التصقت أفكاره بقوة بالاتجاهات الما بعد حداثوية، فقد اعتقد ميشيل فوكو[(١٣)]، متأثراً بنيتشه، أن أي قضية سياسية هي قضية الحقيقة، والحقائق ليست إلا انعكاساً لصراع القوى الاجتماعية، وهكذا تمتزج السلطة مع الحقيقة عند فوكو، ومن هذا المنطلق ينظر فوكو لقضية الجنون، إذ كان يسعى لفهم كيفية عزل المجانين عن المجتمع، حيث يحافظ عليهم ويعالجون في مؤسسات خاصة: ما هي المعايير التي تميّز المجانين عن غيرهم؟ وبأي طريقة يقبضون عليهم و يعالجونهم أو يؤذونهم؟

رأى فوكو حلّ هذه الألغاز في فهم النظام المعرفي الحديث الحاكم في العالم اليوم، ففي الحقيقة تنامي المناهج والمعارف العقلانية الحديثة هو الذي يستدعي عزل

المجانين عن المجتمع، وباعتقاد فوكو، توصّل العقل في العالم الحديث إلى خطاب أحادي (Monlgic)، كي يقطع ارتباطه بالجنون من الأساس ويستريح من مخاطره؛ لأن الجنون يعتبر ـ دائماً ـ إما خطاباً فارغاً وبلا معنى، وإما غير طبيعي ومرموز لا تستوعبه الخطابات العادية، و في كلتا الحالتين، لايستطيع الصمود، فتاريخ العلوم ـ حسب اعتقاد فوكو ـ تاريخ العقلانية التي طالما سعت لهدم البناء الأصيل المختبئ خلف الوجوه المختلفة للجنون.

يعتقد فوكو بأن هذا الصمت يجب أن يكسر ويبدأ الجنون بالتحدّث، ويرى أن المصحّات اليوم بنيت على أساس إيبستمولوجي محكم، يسعى بشكل علني للتفكيك بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني. العقل الذي استطاع اليوم الادعاء بقوة امتلاك الحقيقة، وهو يرى أن سائر إنتاجات ذهن البشر تشكل تهديداً لعقلانية عالم الوجود والإنسان، ويجيز لنفسه قمعها وعزلها، إذاً المهم عند فوكو، التحقق من الارتباط القوي بين الأشكال المتعددة من المعرفة بالجنون وكشف حقيقته من ناحية، وطرق قمعه وطرده من ناحية أخرى، وقد أوجد خطابات متعددة بهذه الطريقة؛ فقد نجح العصر الحديث بقدرة فائقة في منع الحوار بين الجنون والعقل، واستطاع إفناء الجنون الذي كان يهدّد ارتباط الإنسان بالحقيقة، وأخرجه من حيّز الذات المفكرة، وفي الحقيقة فإن افتراض فوكو الأساسي يكمن في أن ظهور خطاب في أيّ مجتمع يكون متزامناً مع ظهور ناظر ومشرف ومنقح، يؤدي دوره عبر ثلاث قنوات هي: الزجر والمنع في المجالات المختلفة، وخاصة الجنس والسياسة، وترويج فكرة الفصل بين العقل والجنون، وتعارض الحقيقة والخطأ.

طرح فوكو ـ تبعاً لنيتشه ـ السؤال عن الحقيقة، ولا يقصد به ماهية الحقيقة، بل حجيتها، من أين أتت؟ ولماذا كل هذا الإقبال عليها والانشداد إليها؟ ولمَ لا يكون كلّ ذلك للكذب؟ ولم لا تقدّم الأساطير والأخيلة والأوهام والرؤيا عليها؟

يعتقد فوكو أن إرادة الحقيقة التي تجذّرت في المجتمعات الحديثة، سبّبت الحجر على الجنون والفصل بينه وبين العقل، وبعد بحث وتحقيق طويل، توصّل إلى أن إرادة الحقيقة ليست إلا الوجه الظاهر لإرادة القوة، وتستخدم إرادة القوة اليوم

المؤسسات العلمية والتربوية لفرض نفسها؛ فالحقيقة ليست بعيدةً عن السلطة، فهي تولد نتيجة بعض الفروض والضغوط، ولهذا تكون متلاصقةً بالسلطة، ولكل مجتمع نظامه الخاص الذي يرتبط بحقيقته وينظّم خطوطه العامة وفقاً لها، ولكل مجتمع أيضاً آلياته وطرقه الخاصة للتمييز بين الصحيح والخطأ، للوصول إلى الحقيقة، وبهذه الآليات يتبيّن موقع حراس الحقيقة وصائنيها، إذاً كيف يمكن تخليص الحقيقة من السلطة، بينما السلطة هي جوهر الحقيقة؟ فلا سبيل لنا إلا إبعاد سلطة الحقيقة عن النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع.

تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي

النزعة التفكيكية (Deconstruction) [١٤] أحد الاتجاهات المهمّة في مابعد الحداثة، ويفكك جاك دريدا[١٥] ـ الذي يعدّ مؤسساً لهذه النظرية ـ بُنى النصوص لهدم شبكة التعارضات والتراتبات بين المفاهيم، منتقداً بذلك التراث الفكري للغرب من أفلاطون إلى عصره، التصور المهم في النزعة التفكيكية (Deconstruction)، هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النصّ، يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي والحقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معان كثيرة وتختفي أخرى، ويصل هذا التصور إلى النسبية لا محالة، علماً أننا لا نقصد بالنسبية، العلم بإمكان معرفة الأشياء، بل نريد بها عدم العلم بإمكان معرفة الأشياء، بحيث تشمل هذا الاعتقاد أيضاً، وهكذا يرى العقل نفسه، باعتباره العالم والناطق الوحيد في العالم الحديث، مهدّداً في اقتداره وسلطته، ويصبح معادلاً لغير العقلانيات.

يعتقد دريدا أن التراث الفكري للغرب يفكّر دائماً في إطار تراتبية عنيفة، وقد استنتج من مطالعة كتابات أفلاطون وروسو[١٦] وهوسرل[١٧] وأمثالهم، أن التراتبات أمور افتراضية كانت في حدود معرفتهم، وتبيّن القائمة الطويلة التي يقدمها من هذه التراتبات مدى شمولها: الغياب/ الحضور، الدال/ المدلول، الحسن/ السيئ، الطبيعة/ الثقافة، الرجل/ المرأة، الجوهر/ العرض، الباطن/ الظاهر، الحقيقة/

الكذب، الصحيح/ الخطأ، الوجود/ العدم، التماثل/ التمايز، الجسم/ الروح، العقل/ الجنون، الذهن/ المادة، الكلام/ الكتابة...

ففي الحقيقة لا تملك أيّ من هذه الثنائيات الوجود بنفسها، وعلى حد تعبير فلسفتنا التقليدية، ليست من المتضادات بل من المتناقضات، أي يدلّ كل واحد منها على رفع الآخر (الرجل يعني عدم المرأة، الطبيعة تعني عدم الثقافة، الكلام يعني عدم الكتابة، الحياة تعني عدم الموت، التماثل يعني عدم التمايز..)، وكان يعتقد دريدا بأن هذا التراتب يقع في مجال التقييم، ويستسلم للمنطق المزدوج (ذوقيمتين) (Logic tow valw): (الكلام أفضل من الكتابة، الحضور أفضل من الغياب، الطبيعة أفضل من الثقافة، الرجل أفضل من المرأة...). ولا يريد دريدا أن يسلب المركزية من إحدى شقي التراتبية ويعطيها للأخرى، فهذا أيضاً سقوط في حبائلها والقبول بمركزية أحد الشقين، بل يجب هدم التراتبية العنيفة، كما يرى أن أهم وظائف Deconstructionaliot ، هدم هذا التراتب لتجنيب الذهن المفكّر حبائلها وتفادي معايبها.

على أي حال، قضي على قيمة العقل باعتباره الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة (كما فعل بمفهوم الحقيقة نفسها)، ودفنت بقايا التراث الفكري في مقبرة ما بعد الحداثة، كان المنتقدون الحداثيون للعقل ينزلوه إلى مستوى اللسان والغريزة والتاريخ، لكن منتقدو ما بعد الحداثة أنكروا هذا المستوى أيضاً، ونفوا البناء الخارجي والمعنى الباطني له، وكان فلاسفة الحداثة يضعون العقل في حيّز الثقافة المكتوبة ويجعلون الأساطير قباله ويعتبرونها خاصة بدائرة الثقافة الشفوية المغلقة، ويستبشرون بعملهم هذا، لكن فلاسفة ما بعد الحداثة ألغوا الأساس القيمي لهذه المتقابلات، واعتبروا جميعها في كفّة واحدة من حيث اشتمالها على المعنى، بعبارة أخرى: ما بعد الحداثة إعلان عن انتهاء قابليات العقل (الحداثوي) وقدراته الكامنة، إذ يريد العقل جعل جميع التراكيب المعرفية وغير المعرفية إلى جانب بعضها، ويقوم بتقييمها، أي أنه يبحث عن عالم فيه وحدة باطنية وظاهرية؛ لكن ظهور ما بعد الحداثة بدّد هذا الحلم وأثبت استحالته، وبسبب تعدد مصادر التقييم واتساعها في

الأقوام والمجتمعات المختلفة، أقرّت ما بعد الحداثة بالتعددية واعتبرت فكرة القرية العالمية حلماً لا ينال.

الدين والعقل

ما الذي نستنتجه من هذه الإشارات المختصرة؟ أولاً، لا نستطيع الاستسلام للأحكام والقضايا والقيم التي يصنعها الإنسان بناءً على افتراض بسيط منه، بل يحتاج العقل إلى ركائز رصينة لحضوره في مصير الإنسان الواقعي والباطني، وكما نعلم، إن سعي الفلاسفة لإعطاء العقل استقلاله وجعله قائماً بذاته، كان عقيماً وكشف بوضوح عجز العقل عن تحمّل هذا الحمل الثقيل، إذاً فلأجل أن تكون عواقب الاعتماد على العقل حميدة، يجب أن يتمتع بركائز قوية تقوّمه، لأن خصلة الانهيار لدى العقل أقوى من خصلة الاستقلال، لكن أين هي هذه الركائز؟ هل باستطاعة الدين أن يكون أساساً للإيمان بالعقل؟

نعم! على بعض التقادير يستطيع ذلك، إذا ما قيدنا الاستسلام للدين بالإيمان بالعقل، يمكننا بسهولة جعل الاستسلام للعقل رهينة الدين. أي أننا نشرعن أنفسنا بدلاً من عقلنة الدين، فليس في هذا الكلام أي بدعة أو ابتداع. وإذا لم تغط هذه التجربة كل تاريخ المعرفة الدينية، فإنها تغطي ـ على الأقل ـ قسماً واسعاً منه.

لم يقبل الأشاعرة بالحسن والقبح العقليين، بل أرادوا يد الله مبسوطةً في التشريع أكثر، ففرّطوا بالفكر لصالح الشرع، كما لم يسأل المعتزلة والشيعة عن أفعال الله ﴿**لا يُسأل عمّا يفعل**﴾ الأنبياء: ٢٣، في عالم الواقع، على الرغم من أنهم يعتبرون الله مقيداً بالقوانين العقلية النظرية والعملية في مجال التنظير، فيعتبر الجميع الطبيعة والشريعة معلّلة بأمور فوق إدراك البشر.

وهكذا، ينفصل العقل عن قرينته «الحرية»، ويتحرّك ويفعل فقط في الدائرة التي يسمح بها الدين له، ويخضع التعقل كسائر تصرفات البشر للولاية المطلقة للذات الألوهية، يشاهد هذا البيان من العقل، بصورة جميلة في تراثنا العرفاني. حيث يعدّ العرفان التعقل أمراً شيطانياً، سبّب حرمان الإنسان من جنة رحمة الله، وفي المقابل،

ينتهي التسليم بحد ذاته والإسلام والإيمان ـ وهو ليس إلا الخلاص من وساوس العقل ـ إلى الفلاح والبصيرة ورضوان الرب.

من ناحية أخرى، لا ينتهي إسقاط اعتبار الدين على العقل وعقلنته، إلا إلى الطغيان على الدين وتعريضه للمساءلة اللامتناهية وحرق جذور الإيمان والانكفاء على العقل مكان الاتكال على الله، فالإيمان بالعقل لا يمكنه أن يكون إلا مرتبطاً بالأنسنة وبعيداً عن الإيمان بالله، وقياس الدين بالعقل يعني تقليل شأنه وتحويل الأمر المقدس إلى أمر بشري وتأصيل العقل.

مقولة انفصال الاعتقاد الديني عن العقل

إذاً ما هي علاقة الدين بالعقل؟ يجرنا هذا السؤال لا محالة إلى سؤال آخر: ما هو طريق قبول الدين؟ للإجابة على هذا السؤال، يجب علينا التنازل مؤقتاً عن الإيمان بالعقل، وعدّه مكافئاً لسائر مصادر التقييم، كما يجب البحث عن الإجابة في التاريخ والتجربة، لا فوقهما، وعلينا أن نعرف: كيف يؤمن المؤمنون بالدين؟ وما هي الأمور التي تؤثر على إيمانهم؟ وهل دور العقل في قبول الإيمان أكثر أم في رفضه؟

تثبت التجربة التاريخية أن العقل أقلّ شيء يحتاجه الفرد للإيمان، وهو أكثر شيء يحتاجه للنزوع عن الإيمان، فكيف آمن الأنبياء بصفتهم أول المؤمنين بأديانهم؟ وكم استعانوا بعقولهم؟

يواجه الأنبياء «الوحي» بوصفه تجربةً باطنية تخلق لهم أشدّ الإيمان، وأعتقد بأن قبول الدين بالنسبة للأنبياء وغيرهم يتمّ بصورة واحدة، وإن لم يكن بمقدور الآخرين تلقي الوحي، لكن باستطاعتهم جعل الدين تجربة باطنية لهم، تكون بمثابة الوحي للأنبياء، تلك التجربة التي ترفعهم من غياهب الأرض إلى أنوار لقاء الله، فكل شخص ينتظر الوحي لقبول الدين، ولا يعادل العقل قشة حقيرة في هذه التجربة.

لكن هل يمكننا اليوم إنكار قبول الجميع عقلنة الدين، وتحوله إلى خطاب وأمنية للمستنيرين الدينيين؟ الحقيقة أن هذا النسق جاء نتيجة ردة فعل على الحداثة، ولهذا يمكننا التوصل إلى هذا الأمر من خلال الشواهد التاريخية التي تكشف عن

القهر والطرد والانزواء الذي كانت تعاني منه الاتجاهات والأشخاص، الذين يؤكدون على هذا المنهج، وما كانت مطالبتهم بالعقل وحديثهم عنه إلا لحضوره تحت مظلّة من الحرية، فكان المعتزلة والشيعة، بصفتهم أول المدافعين عن التعقل، معرضين بشكل دائم لغضب الحاكم وسخطه أو جماعته اللاعقلانيين في السلطة المبتنية على الأسس الفكرية الأشعرية، ولم يدم المعتزلة طويلاً، فقد قدموا دماءهم فداءً للعقل، وضاعوا في غياهب التاريخ.

لكن الشيعة الذين ساروا كالنهر العميق منذ الصدر الأول، اعتلوا السلطة بعد عشرة قرون من الهجرة، وليس عجيباً أن تعطلت ثورات العقلنة (الفلسفة والكلام) بعد اعتلاء الشيعة السلطة وانحسار العدو، ووجد الخطاب الشيعي أو تصوّر نفسه بلا منازع، وحصل على مجال واسع للبروز.

والآن بعد قرن كامل لم يلتئم الشرخ الذي سببته الحداثة بين معتقداتنا ومنهجنا التقليدي، بل يزداد اتساعاً كل يوم، ويسعى المفكرون الدينيون للوصول إلى علاج لهذه المشكلة. فيتصور بعض منهم أن العدو الجديد يفتقر لمدعيات جديدة، ويكرر نفس مدعيات الأشاعرة والمنكرين والملحدين في القرون الثانية والثالثة، لكن في ثوب جديد يتناسب مع العصر؛ لذا يسعون لجمع نتاج الماضي ويصيغونه في حلّة جديدة ويقدمونه للعدو المغرور، لكن للأسف، لا مدعيات هذا العدو نفس المدعيات القديمة، ولا الحلّة التي يقدمونها تغني أحداً؛ فلا إيمان لهذا العدو لا بالحقيقة ولا بالعقل؛ بل إنما يريد مزاوجة الحقيقة بالقدرة، ومساواة العقل بالجنون، فماذا يقدّم المفكرون المتدينون لأناس بهذه التصورات؟

* * *

الهوامش

---

٢ ـ آ. أفلاطون: ١٣١٢، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، ط١، طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٣٥٧ هـ.ش. (١٩٧٨).

٣ ـ Rene Descarte (١٥٩٦-١٦٥٠). رينيه ديكارت، فيلسوف ولد في لاهاي

٤ ـ Emmanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤). عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية

٥ ـ كورنر. اشتفان، فلسفه كانت: ٥٧، ترجمه للفارسية: عزت الله فولادوند، ط١، طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٢ / ١٣٦٧ هـ.ش. (١٩٨٩).

٦ ـ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١). جورج فلهلم فريدريش (فريدريك) هيغل، فيلسوف ألماني

٧ ـ Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣). كارل ماركس، فيلسوف اجتماعي ألماني

٨ ـ Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩). سيغموند فرويد، طبيب نفساني نمساوي

٩ ـ Friedrich Wilhelm Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠). فريدريش (فريدريك) فلهلم نيتشه، فيلسوف ألماني

١٠ ـ أحمدي. بابك، مدرنيته وانديشه انتقادى (الحداثة والفكر النقدي): ١٥٦، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٣هـ.ش. (١٩٩٤).

١١ ـ فرويد. سيغموند، خود ونهاد (النفس والباطن): ٢٢٩، ترجمه للفارسية: حسن بايندہ، مجلة أرغنون، العدد٣.

١٢ ـ Nihilism. النهلستية

١٣ ـ نيتشه. فردريك، درباره حقيقت ودروغ به مفهومى غير اخلاقى (حول الحقيقة والكذب بمعنى غير أخلاقي): ١٢٢ وما بعدها، ترجمه للفارسية: مراد فرهاد بور، مجلة أرغنون، العدد الثالث.

١٤ ـ Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤). ميشيل فوكو، فيلسوف فرنسي

١٥ ـ جاك دريدا نفسه كان يعتقد بأن هذا المصطلح غير قابل للترجمة.

١٦ ـ Jacqes Derrida (١٩٣٠-...). جاك دريدا، فيلسوف من أصل فرنسي، مولود في الجزائر

١٧ ـ Jean Jacques Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨). جان جاك روسو، عالم سياسي فرنسي

١٨ ـ Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨). ادموند هوسرل، فيلسوف ألماني، أسس مذهب الظواهرية.

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية

قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

د. غلام حسين ابراهيمي ديناني(*)

ترجمة: فرقد الجزائري

باستطاعتنا اعتبار العارف المتأله القاضي سعيد القمي وأخيه محمد حسن القمي من التلامذة البارزين للشيخ رجب علي التبريزي(١)، كما تتلمذ القاضي سعيد على الشيخ محسن الفيض الكاشاني، فكان يذكره في كتاباته بالأستاذ؛ ولكنه كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي أكثر من تأثره بالفيض الكاشاني.

وللقاضي سعيد كتابات كثيرة أبدع في بعضها، وسعى كثيراً للجمع بين الفلسفة والدين، جاعلاً ذوقه العرفاني أساساً ومعياراً لسعيه العلمي هذا، ومن الأمور الأساسية المهمة التي تناولها القاضي سعيد في مواضع متعددة، قضية أسماء الله وصفاته، وهي قضية ظلّت محلّ خلاف وجدال بين الفلاسفة من جهة والمتكلّمين من جهة أخرى، بل قد دار نقاش واسع بين المتكلمين أنفسهم حول هذه القضية.

وبإمكاننا تصنيف أهم الآراء في هذا المجال إلى قسمين: الأول تلك القائلة بأن الصفات مغايرة للذات، والثاني آراء الذين يعتقدون بعينية الصفات لذات الباري تعالى.

وقد أشكل القاضي سعيد القمي على صنفي هذه الآراء ونعت جميعها بالخاطئة، وقد تطرّق لهذه القضية في مواضع متعددة من كتابه المهم «شرح توحيد

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران، له مصنفات هامة مثل: مناجاة الفيلسوف، وحركة الفكر الفلسفي.

الصدوق»، مدافعاً عن رأيه بصيغ مختلفة، كما طرحها في كتيّبه باللغة الفارسية «كليد بهشت: مفتاح الجنة».

وننقل هنا نص عباراته حول هذه القضية من كتاب «كليد بهشت»، ثم نتابعها في كتابه «شرح توحيد الصدوق».

يقول القاضي سعيد في كتاب «كليد بهشت»: «لا يخفى أن للعلماء في قضية اتصاف واجب الوجود بالصفات التي تسمى صفات ثبوتية آراء مختلفة؛ فيعتقد بعضهم أن صفات كالوجود والعلم والقدرة، زائدة على ذاته تعالى شأنه، أي غير ذاته؛ وهذا رأي مرفوض بتاتاً، إذ على هذا الرأي، لا يتعدّى الأمر حالتين: إما أن يكون واجب الوجود مجموع الذات والصفات، وإما أن تكون الذات لوحدها والصفات المذكورة خارجة عن وجوب الوجود، ولا دخل لها بتحققه؛ فإذا كان واجب الوجود مجموع الذات والصفات، لزم التركيب في ذاته تعالى، وهو الواحد من الجهات جميعها، وقد ثبت استحالة التركيب فيه، أمّا إذا كان واجب الوجود هو الذات لوحدها وجميع الصفات خارجة عن ذاته، لزم احتياجه في وجوده وسائر صفاته الضرورية وكماله إلى غير ذاته، وهذا ما ينافي علوّ شأنه؛ إذ من المستحيل تحقّق كمال واجب الوجود بغيره.

إذن، لا يمكن للصفات المذكورة أن تكون مضافة على الذات، لهذا اعتبر أكثر العلماء هذا الرأي مستهجناً، واعتقدوا بأن صفات واجب الوجود عين ذاته، وهذا الرأي وإن كان أقلّ استهجاناً من سابقه، بيد أنه غير معقول أيضاً، فإذا كان لأحد فهم حقيقي لمعنى الذات والصفات، فلا يمكنه القول: إن الصفات هي الذات عينها، بل يعد الرأي هذا سخيفاً؛ لأن الصفة تابعة للذات ومتفرّعة عنها، بينما الذات هي الأصل والحقيقة التي تتبعها الصفات؛ فإذا كانت الصفة عين الذات كما يدّعون، لوجب أن يكون التابع عين المتبوع، وبطلان هذا الكلام واضح لدى العقلاء جميعهم، إذاً يتضح أن الصفة لا يمكنها أبداً أن تكون نفس الذات أو أن تكون الذات نفس الصفة، ولا يعقل تفوّه العقلاء بآراء مضلّلة إذا ما نوقشت بانَ فسادُها.

لم نتعدّ فيما ناقشناه حدود اللفظ، لكننا لم نكتفِ بهذا المقدار، وقد أتينا بأدلة في رفضه عند الحديث عن الصفات السلبية، وبرهنّا على أن اتصاف واجب الوجود بأيّ صفة من الصفات أمر مستحيل، سواء كانت سلبية أو إيجابية.

ومحصل الكلام أنه يجب علينا معرفة واجب الوجود في جميع أوصافه على هذا الأساس، كي لا نقع في محذور أو بطلان، فتمام تلك الصفات تلحق بالموجود بمعناه المتعارف، والحال أن واجب الوجود لا ينطبق عليه هذا المعنى، فهو لا يشترك مع ممكن الوجود في نعتٍ من النعوت إلا من حيث اللفظ فقط؛ أي إن واجب الوجود محض ذات، وليس من المعقول ـ بأيّ وجه من الوجوه ـ نعته بصفات ما، سواء اعتبرنا الصفات عين ذاته أو غيرها، هذا هو الرأي الصواب».

وقد طرح القاضي سعيد ـ بعد مناقشته هذه ـ رأياً مثيراً للاستغراب، قال: «يعود السبب في نعت الله سبحانه وتعالى بصفات معينة من قبل الأنبياء وكبار الفلاسفة إلى عجز الناس عن إدراك الأمر، فراعوا إدراكهم ونعتوا الله بصفات معينة، ففي الحقيقة لا يمكن نعت واجب الوجود بوصف من الأوصاف، ولا يتصور الأنبياء وكبار الفلاسفة هذا الأمر أيضاً، ومن المستحيل أن ينعت الأنبياء الله سبحانه وتعالى بصفات ما، بل ما يرومون إليه من أيّ صفة يصفون الله بها، هو أنه تعالى لا يتصف بنقيض ذلك الوصف، أي أنهم حينما يقولون: إن الله عالم، يقصدون أنه ليس جاهلاً، وحينما يقولون: إنه قادر، فمعناه غير عاجز و... وملخص الحديث: إن جميع الصفات في الحقيقة ترجع إلى السلب والنفي عنه لا نعته بها» (٢).

وبهذا نسب القاضي سعيد مسألة نفي الصفات عن الباري تعالى إلى الأنبياء، مضيفاً أن جميع الفلاسفة المتقدمين قد تبنوا هذا الرأي أيضاً، ورعايةً للاختصار لم ينقل أقوال الفلاسفة، لكنه استند إلى الروايات ونقل حديثاً عن أبي الحسن عليه السلام لإثبات ما ادعاه، وقد ادعى في مواضع عديدة من كتاباته أن ما تبناه في هذا المجال هو ما اقتضته روايات المعصومين عليهم السلام؛ بينما نستطيع العثور على خلفيات رأيه في مكان آخر.

وكما أشرنا في بادئ الحديث فإن القاضي سعيد كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي بقوة، وخلافاً لسائر فلاسفة العصر الصفوي كان الشيخ رجب علي التبريزي يعتقد أن الوجود مشترك معنوي بين الممكنات، وهو مشترك لفظي بين الواجب والممكن.

وقد ألّف الشيخ التبريزي رسالةً في هذا الموضوع باللغة الفارسية عرفت باسمه، وذهب القاضي سعيد القمي في كثير من تأليفاته، وخاصة في كتاب «كليد بهشت» إلى الرأي عينه الذي ذهب إليه أستاذه الشيخ رجب علي التبريزي، وقال: إن الوجود وسائر صفات الكمال مشترك لفظي بين الواجب والممكن؛ ففي حين لم يطلق الوجود كمشترك معنوي على الله سبحانه وتعالى، فمن غير الجائز إطلاق صفات العالم والقادر وسائر صفات الكمال عليه تعالى بنحو المشترك المعنوي.

ويعتقد القاضي سعيد أننا حينما نطلق صفة العالم على الله سبحانه وتعالى، نعني بها أنه غير جاهل، وكذلك بالنسبة لسائر الصفات كالقادر؛ إذاً فجميع الصفات والعناوين التي تطلق على الله سلبيةٌ، تكشف عن شكل من أشكال التنزيه، أي أننا نقصد من نسبة الصفات لله تعالى ما ليس موجوداً، وبناء على رأي القاضي سعيد ومن اقتنع برأيه تغدو لغة الإثبات صمّاء، إذ لم يعد يمكننا الكلام عن الله بالإثبات، وما نقصده في هذا المجال سلبيّ لا يُنتج سوى التنزيه، والقاضي سعيد متنبّه إلى هذه النتيجة، ويعلم جيداً أن مقتضى رأيه هذا عدم الكلام عن واجب الوجود إلا سلباً؛ لذا سعى كثيراً لفتح باب للكلام الإثباتي.

بين كانط والقاضي سعيد القمي

ويعتقد القاضي سعيد أن عدم الإذعان باستحالة معرفة أسماء الله وصفاته ليس خطأ في إدراك الأمر فحسب، بل هو ابتعاد عن العدل والسمات الإنسانية، ومما لا شك فيه أن لا معرفة للقاضي سعيد بفلسفة عمانوئيل كانط الألماني [٣]، فلم تكن هذه الفلسفة قد ظهرت بعدُ في ألمانيا في الفترة التي عاشها القاضي سعيد في إيران، حيث توفي عام ١١٠٧هـ، بينما كانت ولادة كانط في عام ١١٠٣هـ، أي أن كانط لم

يكن حين وفاة القاضي سعيد قد تجاوز الرابعة من عمره، وعلى الرغم من هذا يبدو ما طرحه القاضي سعيد حول أسماء الباري تعالى وصفاته مطابقاً لما طرحه كانط حول عجز العقل.

ولا أقصد هنا القيام بمقارنة ساذجة بين فلسفة كانط وأفكار القاضي سعيد؛ لأني أعلم جيداً أن هذين العَلَمين ينتميان إلى مدرستين فكريتين مختلفتين، والفاصل الفكري بينهما أكبر من أن يسمح بمقاربة فكرية، لكن في الوقت عينه أودّ التنبيه إلى ما أشار إليه كانط تحت عنوان تناقضات أحكام العقل وعجز الإدراك عن نيل ما هو فَوق طبيعي، إذ أشار إلى ذلك القاضي سعيد بمسمّيات أخرى، وعبّر عنه ببيان آخر عند الحديث عن وجود الباري تعالى وأسمائه وصفاته.

لقد كانت لكانط دوافعه الخاصة في سدّ طريق العقل للتوصل إلى الأمور الفَوق طبيعية؛ فقد كان يعاني ـ من ناحية ـ من مشاكل العلم وفيزياء نيوتن[٤]، كما تأثر ـ من ناحية أخرى ـ بأفكار هيوم[٥] في مجال نفي الضرورة والعلية، وعلى حد تعبيره فقد استيقظ من سبات الوثوقية؛ فلدى تقسيمه القضايا إلى تحليلية وتركيبية، يرى الأمور الفَوق طبيعية في مأزق أيضاً، وفي كلمة واحدة نستطيع اعتبار مشكلة كانط الأساسية مشكلة المعرفة.

المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات

أما دوافع القاضي سعيد في اعتقاده باستحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته فليست واضحةً بالنسبة إلينا، كما أن أدلته غير مقنعةٍ في هذا المجال، فقد استند في كثير من كتاباته إلى أحاديث المعصومين ﷺ، واعتبرها دليلاً على ما يدّعيه، لذا يمكن القول بأن هدفه من نفي إمكان معرفة صفات الباري اتّباع مضامين بعض الروايات، وهذا الادعاء وإن بدا وجيهاً في بادئ الأمر، لكنه في الحقيقة غير مقبول؛ لأن الالتزام بالروايات لا يفرض علينا اعتبار باب معرفة أسماء الباري وصفاته مغلقاً؛ فكثير من العلماء ـ وعلى الرغم من التزامهم الشديد بالنصوص الحديثية ـ يعتقدون بإمكان معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وعلى سبيل المثال،

لم يذكر الشيخ محسن الفيض الكاشاني في أيّ من تصنيفاته استحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وهو الذي تلمّذ لديه القاضي سعيد ونهل من علومه سنوات عديدة، بل كان معروفاً بإحاطته بالروايات والالتزام بمضامينها ومدلولاتها، حتى عدّ من كبار المحدثين، كما ـ وخلافاً للقاضي سعيد نفسه ـ لم يكن الفيض ليعتمد أحكام العقل في المجالات كافة فحسب، بل كان يرى العقل أساساً والشرع مبنيّاً عليه في مجال علاقة العقل والشرع. ومن الواضح أنه إذا لم يكن الأساس موجوداً فلا وجود للبناء أيضاً، وبتعبير آخر: يشبّه العقل بالعين والشرع بشعاع النور، ومن الطبيعي أن لا تتم الرؤية بالعين من دون نور أو بالنور من دون عين، كما شبّه في موضع آخر العقل بالمصباح والشرع بزيته، فهو يعتبر الشرع عقلاً خارجياً والعقل شرعاً باطنياً. ومما لا جدال فيه أن العقل الباطني والعقل الخارجي لا يتعارضان، بل يكمل أحدهما الآخر.

ومن الجدير بالإشارة ما يذكره الفيض الكاشاني في مجال علاقة العقل بالشرع في قوله: السبب في أن الله سبحانه وتعالى وصف الكفار في بعض الآيات بأنهم قوم لا يعقلون، هو أن الشرع عقل خارجي ظاهر. فبما أن الكفار محرومون من نعمة الشرع، فهم محرومون من العقل الخارجي الظاهر.

ويعتقد الفيض الكاشاني أن بإمكاننا تسمية العقل بالشرع والشرع بالعقل، على أن العقل شرع باطني سمّاه الله تعالى بالفطرة، وقال عنها في الآية الكريمة: **﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾**، وبما أن هاتين الجوهرتين متحدتان، نستطيع حمل الآية الشريفة **﴿نور على نور﴾** عليها. أي أن نور العقل ونور الشرع نوران اتحدا؛ وعلى ضوء هذا الاتحاد يقول القرآن الكريم: **﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾**(٦).

ويثبت مما ذكر أن الفيض الكاشاني وعلى الرغم من كونه محدثاً ملتزماً بمضامين الروايات، إلا أنه كان معتقداً بحجية أحكام العقل في الأمور الدنيوية والمعنوية على السواء، ناظراً إليه قادراً على معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته.

والنتيجة التي نستخلصها: ليس لأحد أن ينفي العقل ويسقط أحكامه في مجال أسماء الخالق وصفاته بحجة كونه أخبارياً أو ملتزماً بمضامين الروايات؛ فالفيض

الكاشاني أخباري مؤمن بمضامين الروايات ومدلولاتها، لكنه لم يقف عند حرفية الألفاظ وقشورها، بل خاض بجدارة عالم معانيها، فهو معتقد بأن التفسير يدور حول قشور الألفاظ وظواهرها [٧]، لكن التأويل يتناول المعاني الباطنية وعوالم الألفاظ، وينظر الفيض الكاشاني بالبصر والبصيرة للعالم، وبكليهما يخوض في عوالم المعارف والأسماء والصفات الربوبية.

نظرية القمي وسط مدرستي الفلسفة في العصر الصفوي

ومما لاشك فيه أن القاضي سعيد القمي حضر دروس الفيض الكاشاني ونهل من علمه واستنار بآرائه، لكنه ابتعد عن أستاذه في بعض الآراء أشواطاً بعيدة، وتكشف هذه القطيعة بين الفيض والقاضي سعيد عن تباين واختلاف بين تيارين فكريين كانا سائدين في ذلك العصر، وقد تزعم هذين التيارين اللذين لم يتفقا في كثير من الأمور الأساسية، صدرالمتألهين الشيرازي والشيخ رجب علي التبريزي، ومن الأمور التي اختلفا فيها الاعتقاد بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، وكذلك الاعتقاد بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بين وجود الواجب والممكن.

وقد اتبع القاضي سعيد رأي الشيخ رجب علي في المسألتين المذكورتين، وبنى منظومته الفكرية وآراءه عليهما، ومن الواضح أن القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود ينفون أيّ تجانس بين وجود الواجب والممكن ويعتقدون بالتمايز والتفاوت، وعلى هذا الأساس يقول القاضي سعيد: كلّ ما يصدق على المخلوقات، سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً، لا يصدق على الخالق؛ فإذا صدق على الخالق لزم ذلك اشتراك الخالق مع مخلوقه في أمر ما، ومن المسلمات في اعتقادنا أن «ما به الاشتراك» يصبح مستلزماً لـ «ما به الامتياز» إذا كان الأخير من الحيثيات والخصوصيات، ويجب علينا القول في هذه الحالة: إن من له حيثيتان «ما به الاشتراك وما به الامتياز»، يكون مركباً لا محالة، وبما أن الله غير مركب، فلا يجوز اشتراكه مع الممكنات بحالٍ من الأحوال، وقد يقال: إن ما يوجب التركيب هو الاشتراك بين شيئين في أمر ذاتي، لكن حدوث شكل من أشكال الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أمر عرضي لا

يوجبه، فالتركيب في الأمر العرضي، والعرضي خارج عن الذات، وقد طرح هذا الإشكال في القضية المعروفة بشبهة ابن كمونة.

وقد التفت القاضي سعيد إلى هذا الإشكال وسعى للإجابة عليه وقال: أيّ اشتراك في الأمر العرضي يستلزم الاشتراك في أمر ذاتي، معتبراً ذلك من المسائل القريبة من البديهة [٨].

وربما يبدو أنه يشير إلى قاعدة فلسفية معروفة مفادها: «كلّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات»، وبناءً على ما طرحه القاضي سعيد، ليس إطلاق عنوان الوجود والموجود على الله مشتركاً لفظياً فحسب، بل حتى إطلاق عناوين أخرى كالعالم والقادر والحي وأمثالها مشترك لفظي أيضاً؛ أي أنّ ما يراد من صفة «عالم» للإنسان يختلف تماماً عما يراد من الصفة عينها حينما تطلق على الله تبارك وتعالى، وكذلك الحال في الصفات الأخرى كالقادر والحيّ وغيرهما.

وقد نفى القاضي سعيد في كتاباته الصفات عن الله تعالى كلّما سنحت له فرصة، معتبراً تمايز الصفات بالنسبة للخالق أمراً ممتنعاً، وكان يرى أن اختلاف صفات الباري يمكن طرحه بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: المراد من اختلاف الصفات تتاليها؛ أي يوصف أولاً بصفةٍ ما، ثم بمجموعة صفات واحدة تلو الأخرى.

الثاني: جزء من الباري تعالى صفة معينة وجزء آخر صفة أخرى.

الثالث: الصفات المختلفة جميعها ذات الباري عينها، والاختلاف بينها إنما كان لاعتبارات وجهات مختلفة.

ويعتبر القاضي سعيد الوجوه الثلاثة هذه باطلةً؛ لأنها تستلزم النهاية والمحدودية، وقد تحدّث بشكل مفصل حول كيفية استلزام كل وجه من الوجوه المذكورة المحدودية في حقّ الباري، لكن المقام لا يسع لنقل آرائه، ونكتفي بذكر أساس استدلالاته جميعها وهو أن الصفة نهاية الموصوف [٩]، وقد طرح هذه المسألة بصيغ مختلفة وفي مواضع متعدّدة.

* * *

الهوامش

١ ـ جلال الدين الآشتياني، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران (مقتطفات من تأليفات الفلاسفة المتألهين الإيرانيين) ١: ٢١٨.

٢ ـ القاضي سعيد القمي، كليد بهشت (مفتاح الجنة): ٧٠، ٧١، انتشارات الزهراء.

٣ ـ عمانوئيل كانط (١٧٢٤ـ ١٨٠٤) (Emmanuel Kant) فيلسوف ألماني من أسرة اسكتلندية.

٤ ـ إيزك نيوتن (١٦٤٢ـ ١٧٢٧) (Isac Newton) عالم طبيعي إنجليزي.

٥ ـ ديفيد هيوم (١٧١١ـ ١٧٧٦) (David Hume) فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي.

٨ ـ الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ١٩٤، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني.

٩ ـ المصدر نفسه: ١٩٠.

١٠ ـ القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق: ١٨٠، تصحيح: الدكتور نجفقلي حبيبي.

١١ ـ المصدر نفسه: ٢٢٩.

علم الكلام والتعددية المذهبية

هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي[*]

ترجمة: أحمد فاضل السعدي

تتكوّن الأديان والمذاهب من أصول وأحكام يعتبر قبولها والإيمان بها اعتناقاً للدين، والعكس صحيح؛ فإن انكار أصل منها بمنزلة الارتداد عن الدين، ومن الضروري تحديد أصول الدين وتوضيحها؛ إذ عدم تحديد معناها من قبل الشارع والنبيّ ربما يؤدي إلى نقصانها أو زيادتها نتيجة لتصوّرات مختلفة، ويدفع كلّ مذهب إلى القول بأنه الدين الخالص، مع اتهام غيره بالعدول عن الأصول، والتحذير من تغلغل الباطل إلى الدين، وتظهر حالة تكفير الآخر، مما ينتهي إلى زعزعة الدين وإثارة المناقشات الداخلية؛ من هنا تتضح أهمية البحث في تحديد أصول الدين والكشف عنها، الأمر الذي لا يختصّ بالإسلام، بل يسري إلى الأديان والفرق جميعها، وخير شاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب في الأديان الأخرى كالمسيحية.

يتعرّض هذا المقال إلى تحليل مبدأ الإمامة في الإسلام ودراسته، لكن لا بد ـ بدايةً ـ من بيان أصول الدين بصورة موجزة.

تعريف أصول الدين وأركانه

كان الاعتقاد بأصلي التوحيد والنبوة ـ وبتبعهما المعاد ـ شرط لتحقق الإسلام في عهد الرسالة المحمدية، ورغم وجود مجموعة تعاليم عقدية وعملية في الإسلام يعتبر

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

التصديق بها من واجبات الدين وضرورياته إلا أنها تتفرّع عن الأصلين المذكورين، فالاعتقاد بالصفات الثبوتية الإلهية كالعدل والحكمة، والإيمان بالمعاد، والأحكام العملية الفقهية كالصلاة والصوم مثلاً تعدّ من لوازم التوحيد والرسالة، فإنكارها إنكار لهما.

مع ذلك، ذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فها هم المعتزلة يقولون بخمسة هي: ١ ـ التوحيد. ٢ ـ العدل. ٣ ـ الوعد والوعيد. ٤ ـ المنزلة بين المنزلتين. ٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، دون أن يتطرقوا إلى النبوة بوصفها من أصول الدين؛ لأنهم يعتقدون بدخولها تحت عنوان العدل، كما هو الحال بالنسبة إلى الأعواض فإنها من الألطاف الإلهية عندهم؛ فلا حاجة لذكرها بصورةٍ مستقلة.

أمّا الأشاعرة فاكتفوا بأصلين هما: التوحيد والنبوة[٢]، فيما اختلف الإمامية في عدد أصول الدين؛ فذهب المشهور إلى أنها خمسة: ١ ـ التوحيد. ٢ ـ العدل. ٣ ـ النبوة. ٤ ـ الإمامة. ٥ ـ المعاد.

لكن هذا الاستقراء لا يخلو عن مناقشة؛ ذلك أن ثلاثةً منها (العدل والإمامة والمعاد) ليست من الشروط المستقلّة للإسلام، بل ترجع إلى الأصلين الآخرين، وأرى من الضروري توضيح ذلك ـ ولو بشكلٍ مختصر ـ: فإذا كان المقصود من الأصول ما يشترط في اعتناق الإسلام بحيث يؤدّي الترديد به والإشكال عليه إلى التشكيك بإسلام الفرد المتردّد، فالاستقراء المذكور غير مانع؛ إذ الأصول الثلاثة لا تعتبر شرطاً لقبول الإسلام بشكل مستقلّ؛ بل تتفرّع عن التوحيد والنبوة؛ فاشتراطها محلّ خلاف. وأما إذا أريد منها غير ذلك، كما لو أريد تلك الأصول التي يعدّ الاعتقاد بها أمراً واجباً من منظار إسلامي، باعتبارها تعاليم دينية، فالاستقراء غير جامع؛ لأن عقائد من قبيل الإيمان بالغيب وصفات الله الثبوتية كالحكمة والرحمة ينطبق عليها المعيار المذكور دون أن تدخل في هذا الاستقراء.

ويعرّف العلامة الطباطبائي أصول الدين بأنها التعاليم الإساسية العقدية، مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)، ويقول في بيان عددها: القسم العقائدي: مجموعة عقائد أساسية وحقائق يجب على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة

العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم اتّباع الدين[٣].

ويؤكّد المفكر الشهيد المطهري أن الأصول الخمسة إنما هي أصولٌ للمذهب الشيعي للدين، ويذكر ـ بعد الإشارة إلى أشكال عدم جامعية الاستقراء المذكور ومانعيّته ـ قائلاً: الحقيقة أن الأصول الخمسة المذكورة قد اختيرت بهذه الصورة؛ لأنها تحدّد الأصول التي يجب الاعتقاد بها والإيمان من منظار إسلامي من جهة، ولكونها توضّح الدين وتحدّده من جهة أخرى، ويمتاز أصل الإمامة ـ من وجهة نظر شيعية ـ بالجهتين معاً؛ أي أنه داخل في نطاق الدين وموضح للدين ومحدّد له[٤].

ويقول في موضع آخر: إن العدل والإمامة معاً علامة التشيّع، من هنا يقال: إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعي اثنان، وهما: العدل والإمامة[٥].

وقد شهد البحث في أصلي العدل والمعاد نقاشات حادّة إذا ما قيسا إلى أصل الإمامة، ذلك لأنهما من العقائد التي قالت بها الفرق والمذاهب الإسلامية جميعها، فلا نجد مذهباً ينكر المعاد والعدل الإلهي، وإن كان هناك اختلاف في تفسير العدل نفسه؛ من هنا لم يذكرهما بعض أعاظم الإمامية ضمن أصول الدين؛ فقد ذكر المحقق الطوسي نظرية الأشاعرة والمعتزلة ـ دون أن يتطرّق إلى المعاد ـ ضمن أصول الدين، وقال: والشيعة يقولون بالإيمان بالله وتوحيده وعدله، وبالنبوة والإمامة[٦].

الإمامة ركن الإسلام

أثار أصل الإمامة جدلاً محتدماً وخطيراً بين المسمين[٧]، فقد كفّرت كلّ فرقة الأخرى بسببه، واعتبرت غيرها محروماً من النجاة والسعادة الأخروية، بل لطالما حكمت عليه بالنجاسة؛ فها هو أبو الفتح الأسروشي (٦٣٢هـ) مثلاً، والذي يعدّ من متكلّمي أهل السنة، يعتقد بكفر منكري أمامة أبي بكر[٨]، كما يذهب بعض متكلّمي الإمامية إلى القول بأن منكر إمامة الإمام عليّ كافر حقيقةً وإن كان مسلماً في الظاهر؛ ولذا خضع هذا الأصل لاستئثارٍ مذهبي، وشكّل مانعاً أساسياً عن الحقيقة بالنسبة إلى المذاهب والفرق المختلفة (التعددية المذهبية)، وعلى هذا الأساس،

ونظراً للأهمية الكبرى لمقولة الإمامة.. نتناول هذه القضية بالبحث والدراسة: هل الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا؟ فإذا كانت كذلك لزم الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية، وإن لم تكن كذلك تدخل التعددية المذهبية ومخالفو الإمامية تحت مظلّة الإسلام الحقيقيّ.

موقف أهل السنة (الإمامة مسألة فقهية)

هل الإمامة واختيار الإمام بعد رحيل النبي من الشؤون الإلهية أم الوظائف البشرية؟ وهل عيّن الخالق سبحانه خليفةً ووليّاً وقائداً للمسلمين بعد النبي أم ترك ذلك للناس؟ وبعبارة أخرى: هل أن تعيين الإمام من الأفعال الإلهية، فتغدو مسألة كلاميةً أم من أفعال المجتمع والمكلّفين مما يصيّرها مسألةً فقهية فرعية؟ ويتفرّع هذا السؤال والجواب عنه على نمط فهمنا للإمامة وتعريفنا لها.

يعرّف أهل السنة ـ عموماً ـ الإمامة ويقسّمونها انطلاقاً من منظار الرئاسة والنظام الدنيوي، ولذا يوكلون مهمّة نصب الإمام وتكوين الحكومة إلى الناس وأهل الحلّ والعقد، من هنا كانت الإمامة عندهم موضوعاً فقهياً لا كلامياً.

ونشير هنا إلى بعض آراء الإشاعرة، يقول أبو حامد الغزالي: إعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات(٩)، ويقول سيف الدين الآمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابدّيات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها(١٠)، ويقول التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات(١١)، ويقول القاضي الإيجي: الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا(١٢)، ويقول المحقق الجرجاني: ليست من أصول الديانات والعقائد ـ خلافاً للشيعة ـ بل هي عندنا من الفروع المعلّقة بأفعال المكلّفين؛ إذاً نصب الإمام عندنا واجبٌ على الأمة سمعاً(١٣).

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية وتفصيل

ذلك في مظانه[١٤]، وعلى هذا الأساس، فإن نظرة الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرةٌ فقهية، ولذا يتمّ عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دوراً في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية)

يعتبر الإمامية ـ وخلافاً لأهل السنّة ـ الإمامَ حافظاً للشريعة ومقوّماً للدين ومكمّلاً للنبوة، ويذهبون إلى أن تعيينه من الشؤون الإلهية ومن وظائف منصب النبوّة، من هنا كانت الإمامة من المسائل العقائدية والكلامية الأصيلة في التشيّع، وإذا كان هناك اختلاف بين علماء الإمامية في أن الإمامة من أصول الدين أو المذهب، فلا خلاف بينهم في أنها مسألة كلامية، بل قد تسالمت على ذلك كلمتهم.

نظرية ركنية الإمامة للدين

يعتقد أكثر العلماء والمفكّرين أن الإمامة من أصول الدين، وقد ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، وسيأتي الحدث عنه، ويترتب على هذا الرأي:

أ ـ إن منكر الإمامة خارجٌ عن الدين وداخل في دائرة الكفر الحقيقي، ويصرّح أصحاب هذا الرأي بكفر مخالفي الإمامة حقيقة وحرمانهم من النجاة والسعادة يوم القيامة.

ب ـ الحكم بنجاسة المخالفين في المذهب ولزوم الاجتناب عنهم.

ويدّعي البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق أن أكثر القدماء يذهبون إلى نجاسة المخالفين (أهل السنّة)[١٥]، لكن تقصّي آراء الفقهاء يدحض هذه الدعوى، فقد حكموا بطهارتهم؛ مستدلين على ذلك بأمورٍ من قبيل: إسلامهم الظاهري والعفو عن نجاستهم والتقية و... ولسنا بصدد الخوض في جزئيات المسألة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض آراء القائلين بأن الإمامة من أصول الدين، وأن المخالفين كفّار، أعمالُهم باطلة، ويستحقون العذاب الأخروي، وهذا رصد جزئي

للمشهد، إذ يقول الشيخ الصدوق: يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد[١٦]، ويقول الشيخ المفيد: إن بمعرفتهم وولايتهم تُقبل الأعمال، وبعدواتهم والجهل بهم يستحقّ النار[١٧]، وفي موضع آخر: واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الائمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ، مستحقّ للخلود في النار[١٨]، وينصّ الشريف الرضي: النبوة والإمامة هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول[١٩]، كما يقول ابن نوبخت: دافعو النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا[٢٠].

أمّا العلامة الحلي فيقول: فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضرورياً، أي معلوم من دينه ضرورةً؛ فجاحده يكون كمن يجحد وجوب الصلاة[٢١]، وقبله ذكر الشيخ الطوسي: إن المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار[٢٢]، كما يقول: دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حدّ واحد[٢٣]، ويقول ابن إدريس: والمخالف لأهل الحقّ كافر عندنا، بلا خلاف بيننا[٢٤].

وفي المتأخرين يقول صاحب الجواهر: الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر (عج) - بأبي وأمي - يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم[٢٥]، ويقول العلامة المجلسي: لا ريب في أن الولاية والاعتقاد بإمامة الأئمة والاذعان بها من جملة أصول الدين[٢٦].

وقد ذهب بعض المتأخرين إلى القول بالكفر الحقيقي للمخالفين، كالسيد نور الله التستري[٢٧]، والمحقق اللاهيجي[٢٨]، وملا صالح المازندراني[٢٩]، والشيخ الأنصاري[٣٠]، وصاحب الحدائق[٣١]، وآغا رضا الهمداني[٣٢]، والملا السبزواري[٣٣]، ووافقهم على ذلك جمع من المعاصرين، رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهراً، ولكن إنكار أصل الإمامة دفع إل القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: السيد الخوئي[٣٤]، ومحمّد حسن المظفر[٣٥]، ومحمد رضا المظفر[٣٦]، وهاشم الحسيني الطهراني[٣٧]، وباقر النجفي[٣٨]، والمرعشي النجفي[٣٩].

أدلة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين

أهمّ أدلة أصحاب هذا القول الرواياتُ، ودعوى الضرورة والإجماع، ونتعرّض هنا لدراستها وتقويمها:

١ ـ الروايات: يعتقد هؤلاء بأن هذا الرأي يمكن استنتاجه من الروايات التالية:

١ ـ ١. كفر المخالفين: جاء في روايات مختلفة أن المنكر والمخالف لأحد الأئمة أو الجاهل به كافر؛ فعن رسول الله ﷺ: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية(٤٠)، وعن الإمام الباقر ﷺ: إنما يعرف الله عزوجل ويعبده من عرف إمامه منّا أهل البيت ومن لا يعرف الله عزوجل ولا يعرف منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً(٤١)، وعنه ﷺ: من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عزوجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق(٤٢)، وورد عنه ﷺ: إن علياً ﷺ باب فتحه الله؛ فمن دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً(٤٣)، وفي جواب الإمام الصادق ﷺ لذريح حول الأئمة بعد النبي: من أنكر ذلك كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله ﷺ(٤٤).

٢ ـ ١. الإمامة أساس الدين لقد أكّدت بعض الروايات أن ولاية الأئمة الأطهار وإمامتهم أساس من أسس الإسلام، يقول الإمام الرضا ﷺ: إن الإمامة أسّ الإسلام النامي وفرعه السامي(٤٥)، وعن الباقر ﷺ: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية، وقد وردت هذه الرواية عن الإمام الصادق ﷺ أيضاً، وفيها يبيّن الإمام لزرارة أهمّ هذه الأركان قائلاً: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن(٤٦).

وقد استدلّ آية الله الخوئي من المعاصرين بهذه الروايات قائلاً: الإسلام بني على الولاية، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الإسلام بني على خمس، وعدّ منها الولاية، فبانتفاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً(٤٧).

٣ ـ ١. ارتداد المخالفين: جاء في بعض الروايات أن الناس قد ارتدوا بعد رحيل النبيّ؛ لعدم قبولهم إمامة الإمام علي ﷺ، ويدل الارتداد بصراحة على أخذ الإمامة في حقيقة الإسلام، حيث إن منكري الإمامة كفار ومرتدون وإن اعتقدوا بالتوحيد والنبوة، فعن الإمام الباقر ﷺ: «ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفرات: سلمان وأبو ذر والمقداد»،

ثم أضاف أسماء أبي ساسان الأنصاري وأبي عمرة وشتيرة[(٤٨)]، واعتبر الإمام الباقر في روايات أخرى الصحابة الذين غصبوا منصب الإمامة[(٤٩)] موضعَ خطاب الآية الشريفة: ﴿من يرتدّ منكم عن دينه﴾ المائدة: ٥٤.

وهناك روايات مشابهة في هذا المجال نكتفي بهذا المقدار، وقد اعتمد بعض المعاصرين عليها من قبيل محمد حسن المظفر[(٥٠)]، والسيد هاشم الحسيني الطهراني[(٥١)]، وآية الله المرعشي[(٥٢)].

٢ ـ الإمامة من ضروريات الدين

الدليل الثاني من أدلّة مدّعي كفر المخالفين دعوى كون الإمامة من ضروريات الإسلام، وإنكارها يؤدي إلى إنكار الدين والكفر.

يعتقد الإمامية أن النبي ﷺ أدى إمامة الإمام علي بعده بلا فصل بأمر الله في مناسبات مختلفة وبأشكال شتى كغدير خم، معتبراً إمامته إكمالاً للدين، وقد بلغ ذلك حدّ الضرورة؛ فمنكرها في الحقيقة منكر لأصل ضروري وهو ما يردي إلى الكفر، وقد استدل العلامة الحلي بهذا الدليل لإثبات كفر المخالفين كما مرّ كلامه[(٥٣)]، واستدلّ آخرون ـ مثل صاحب الحدائق والمظفر والسيد هاشم الطهراني ـ به أيضاً، ونترك ذكر أقوالهم؛ رعايةً للاختصار[(٥٤)].

٣ ـ الإجماع

استدلّ القائلون بأن الإمامة من أصول الدين بالإجماع؛ فقد اعتمد الشيخ المفيد[(٥٥)]، والسيد المرتضى[(٥٦)]، والشيخ الطوسي[(٥٧)] الإجماعَ واتفاق الإمامية على كفر المخالفين.

٤ ـ قوام الدين بالإمامة

الدليل الرابع على أن الإمامة من أصول الدين حكمُ العقل بوجود إمام بعد النبيّ ليكون حافظاً للشريعة، شأنه في ذلك شأن النبي، وبعبارةٍ أخرى: إن أدلة ضرورة وجود النبي تقتضي بنفسها ضرورة الإمامة، وقد كانت قاعدة اللطف أكثر الأدلّة التي اعتمدها المتكلمون هنا، يقول المحقق اللاهيجي: إن جمهور الإمامية يعتبرون الإمامة من أصول الدين، فبقاء الدين والشريعة يتوقف على وجود الإمامة[(٥٨)].

نقد أدلة ركنية الإمامة

تعرّضنا ـ إلى الآن ـ لدراسة القول بأن الأمامة من أصول الدين وأن المخالفين كفار، ونحاول الآن تقويم هذه الأدلة:

١ ـ تحليل روايات كفر المخالفين

إن دراسة الروايات المذكورة يتطلّب التأمل في النقاط التالية:

١ ـ ١. التوحيد والنبوة حقيقة الإسلام: ذكرنا سابقاً أن بعض علماء الإمامية يُخالف اعتبار الإمامة من أصول الدين، ويراها من أصول المذهب، وقد تمسّك أصحاب هذه النظرية ـ لإثبات دعواهم ـ بتفسير معنى الكفر والإسلام، والقول بوجود مراتب مختلفة لهما، وذلك لأن حقيقة الإسلام ـ والتي تمثل شرطاً للفلاح والنجاة ـ إنما هي الشهادة بالربوبية والتصديق بنبيّ الإسلام، فمن تحققت له هذه الجوهرة عن اعتقاد لا عن نفاق فآمن بالله والنبي كان مسلماً حقيقية، ودليل هذا القول إطلاق الآيات وبعض الروايات والتي تُؤكد أن الفلاح والإسلام الحقيقي هو التصديق بالله وبالرسول والاعتقاد بالمعاد.

ونكتفي هنا بذكر روايتين عن رسول الله ﷺ: إن لكلّ دين أصلاً ودُعامة وفرعاً وبنياناً، وإن أصل الدين أو دعامته قول: لا إله إلا الله، وإن فرعه وبنيانه محبتكم وموالاتكم فيها[(٥٩)].

ويقول الإمام علي في بيان الإسلام الحقيقي: فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمد والإسلام ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإن ذلك مسلم مستضعف يرجى له رحمة الله، يتخوف عليه ذنوبه[(٦٠)].

وهذه الرواية الشريفة تفسيرٌ لرواية من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية؛ حيث يحكم الإمام علي بإسلام الشاك والجاهل بمقام الإمامة، أما الاعتقاد بالامامة ـ وهي محور النقاشات ـ فهو خارج عن أصول الدين، فعدم الاعتقاد بها أو الجهل لا يؤثران على إسلام الفرد، وببيان آخر: ليست الإمامة من أصول الدين بل من أصول المذهب، والاعتقاد بها يؤدي إلى كمال الإسلام والإيمان، من هنا يتّضح الفرق

بين الإسلام والإيمان؛ حيث يتطلّب الإيمان شروطاً إضافيةً على الاعتقاد بالتوحيد والنبوة، كما يؤدي الاعتقاد بها إلى الأفضلية، وزيادة القرب من الحقّ سبحانه.

يقول كاشف الغطاء: الإسلام والإيمان مترادفان، ويطلقان على معنى أعمّ، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإمامية زادوا الاعتقاد بالإمامة، فمن اعتقد بالإمامة ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، لا أنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً معاذ الله[٦١]، ويقول السيد الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن[٦٢].

وقد بحث الإمام الخميني هذه المسألة في كتاب الطهارة بصورة تفصيلية واستدلالية فذكر أن حقيقة الإسلام إنما هي التوحيد والنبوة، قائلاً: ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية والرسالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سوى ذلك، سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامة من أصول المذهب لا الدين، وأما الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعدّ ذلك من الواضحات لدى كافّة الطائفة الحقة[٦٣].

كما يذهب الشهيد المطهري الى إسلام المخالفين حقيقةً، وقد مرّت عبارته.

٢ ـ ١. **الكفر المقابل للإسلام والإيمان**: يمكن القول ـ في ردّ الروايات الدالّة على كفر المخالفين ـ: إن المراد من هذا القسم إنما هو الكفر المقابل للإيمان، أي أنهم يفقدون الإيمان ـ الذي يعدّ مرتبةً أعلى من الإسلام ـ لا الإسلام، وشاهد هذه الدعوى الروايات التي لم تطلق لفظ المسلم على العارف بمقام الإمامة، وإنما استخدمت كلمة المؤمن في حقه غالباً.

يقول آية الله الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهرمن المقابلة بين الكافر والمؤمن[٦٤]، ويقول الإمام الخميني ـ مؤكّداً على هذه النقطة: وأما الأخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولةٌ على بعض مراتب الكفر؛ فإن الإسلام والإيمان والشرك أطلق في

الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة ومدارج متكثرة، ويقول في ردّه على صاحب الحدائق الذي استدل بالروايات لإثبات دعواه: فهلا تنبّه بأن الروايات التي تشبّث بها لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً فهو مسلم ومن جهله فهو كافر، بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن، والإنصاف أن سنخ هذه الروايات الواردة في المعارف غير سنخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه(٦٥).

وأجاب بعض الفقهاء البارزين ـ كصاحب الجواهر ـ عن هذه الروايات قائلاً: فلعلّ ما ورد في الأخبار الكثيرة من تكفير منكر علي عليه السلام محمول على إرادة الكافر في مقابل الإيمان(٦٦).

٣ ـ ١. الروايات المعارضة: سلّمنا دلالة الروايات على الكفر الحقيقي للمخالفين، ولكن في دلالتها على الدعوى نظرٌ؛ وذلك لوجود روايات معارضة دالّة على إسلام المخالفين حقيقةً، ويمكن أن تكون حاكمةً ومفسّرة للروايات السابقة وسنشير إليها لاحقاً، وقد أشار لها أيضاً الإمام الخميني.

٤ ـ ١. الرجوع إلى عمومات الإسلام: إذا لم يتمّ ترجيح الروايات الدالّة على إسلام المخالفين سيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على كفرهم، وبعد تساقط كلتا الطائفتين من الروايات فالمَرجع عمومات آيات القرآن المجيد، والتي دلت على كفاية التوحيد والنبوة، وسيأتي الحديث عنها.

٥ ـ ١. عدم كفر الجاهل: إن ملاك الكفر الحقيقي والعذاب الأخروي إنما هو إنكار وتكذيب مقام الرسالة أو الإمامة، وهو متفرّع على معرفة إمامة الإمام علي عليه السلام والاعتقاد بها، ومجرّد الجهل وعدم المعرفةِ لا يؤدي إلى الكفر، من هنا عُلّق كفر المخالفين على الإنكار، كما ورد في روايات عديدة.

من جانب آخر، وإذا استثنينا العهد الإسلامي الأول، وجدنا المخالفين لإمامة الإمام علي بعد النبي مباشرةً من العوام وحتّى الخواص، لم يكونوا على يقين من ذلك، بل ربما كانوا معتقدين أن نظريّتهم الخاصة تُطابق الحقيقة، ويستشهدون لها بالقرآن والأحاديث النبوية، فمخالفتهم لما يدّعيه الإمامية ليس عن عناد ومعرفة، وإنما

هو ناشيء عن جهل؛ فلا يتحقق الكفر، وهذا ما نبّه عليه بعض علماء الإمامية كالإمام الخميني[٦٧].

٢ ـ تحليل روايات ركنية الإمامة

إن تحليل الروايات المذكورة يتطلب الإشارة إلى أمور:

١ ـ ٢. تفسير مفهومي الركن والإسلام: اتضح مما مرّ جواب الروايات التي اعتبرت الولاية والإمامة ركناً من أركان الإسلام، وحيث إن المقصود من الإسلام ليس ماهيته بل الإيمان والإسلام الكامل والشامل، أو المراد من كون الإمامةِ ركناً من أركان الدين ليس معناه الحقيقي بحيث يُعدَم أصل الدين وأساسه في صورة عدم وجود ذلك، وإنما المراد من الركن بيان اهتمام الشارع الخاصّ به.

ويدلّ على ذلك الروايات التي تناولت الأحكام الفرعية ـ إلى جانب الإمامة باعتبارها ركناً وأساساً من أركان الإسلام ـ هذا في وقتٍ لا يشك أحدٌ في عدم ركنيتها، وبعبارة أخرى: إذا كان من المقرّر أن تكون الإمامة ركناً، وأصلاً من أصول الدين وفقاً لهذه الروايات، فمن اللازم أيضاً القول بأن الأحكام الفرعية من أصول الدين كما عبّرت بعض الروايات، وتأكيد الشارع على الإمامة لا يؤدي إلى صيرورتها إصلاً، وإنما يدلّ على مضاعفة الاهتمام بها وحسب، من هنا لم يعتبر الشيخ الأنصاري الاستدلال بالروايات السابقة تاماً، بل ذهب إلى دلالتها على مجرّد اهتمام الشارع بالولاية لا كونها أصلاً ضرورياً، رغم إيمانه بأن الإمامة جزءٌ من أصول الدين حيث يقول: لا يُستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالّة على أنه بُني الإسلام على خمس، ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية[٦٨].

ويؤيد الدعوى المذكورة تعدّد أركان الإسلام التي ذكرتها الروايات واختلافها، ففي رواية تم تقليل أسس الإسلام إلى ثلاثة: أثاف الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصحّ واحدة منهنّ إلا بصاحبتيها[٦٩].

ومن الواضح أن الحج والصوم من الركائز الأساسية للإسلام أيضاً، فلا وجه لعدم ذكرهما، كما ذكرت بعض الروايات الزكاة بوصفها فرعاً من فروع الدين، يقول الإمام الباقر عليه السلام: ألا أخبرك بأصل الإسلام وفرعه وذروة سنامه، قلت: بلى جعلت

فداك، قال: أما أصله الصلاة، وفرعه الزكاة، وذروة سنامه الجهاد(70).

لقد اقتصر الحديث على الصلاة أصلاً من أصول الإسلام، ولم يتعرّض للأصول الأربعة الأخرى كالإمامة، وقد عبّرت بعض الروايات المعروفة عن الصلاة بعمود الدين(71)، كما جاء في روايات أخرى: الدعاء عمود الدين(72)، بل لقد بلغت أركان الإسلام في بعض الروايات العشرة دون أن تذكر الإمامة(73)، وفي بعضها: إن أساس الإسلام حبّ أهل البيت ومودّتهم(74)، وهذا أمر آخر غير الإمامة، وفي رواية عن النبي: كان الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، وفي أخرى: بني الإسلام على النظافة، كما ذكرت بعض الروايات أن أساس الدين الفقه أو الروح أو اليقين، وقد جاء في بعضها أن فاقد الورع والعهد والمروّة والعقل لا دين له(75).

والنتيجة: إن بالإمكان تفسير «الأصل» و«الأساس» وشبههما و«بني» و«الإسلام» في الروايات بملاحظةالشواهد المذكورة، فليس المراد من البناء والأساس المعنى الحقيقي بحيث ينهدم أساس الدين عند انعدمه، كما لا يراد من الإسلام حقيقته، بل المراتب العليا التي لا تتحقق بفقدان بعض الأركان.

2 ـ 2 ـ **تفسير الإمامة والولاية**: إذا لم نمارس التأويل في تفسير الركن والبناء والإسلام فإن سؤالاً سيثار أمامنا: ما هو معنى الإمامة التي جعلت ركناً أساسياً في حقيقة الإسلام؟ وقبل الجواب ينبغي الإشارة إلى شؤون النبوّة والنبي ﷺ.

يقوم النبي بأعباء مهامّ ثلاث: أ ـ تلقي الوحي الإلهي. ب ـ تبليغ الرسالة الإلهية، والمرجعية الدينية، بمعنى أن كلامه حجّة في مقام تفسير التعاليم الدينية، بل هو الدين عينه. ج ـ الإدارة وتعني التصدّي لمقام القضاء وتكوين الحكومة وقيادتها، ولم يشر مخالفو الإمامة إلى الصورة الأخيرة لإثبات دعواهم أو نفيها.

وظاهر كلام الفريقين الاختلاف في دعوى انتقال المنصبين الآخرين للنبي عن طريق الوحي إلى الإمام علي عليه السلام، ولعلّ النقطة الأساسية في هذا المجال والتي تبدو من خلال التعرّف على آراء المتكلّمين المسلمين إنما هي انتقال المنصب التنفيذي والحكومي للنبي، وقد حاول متكلّمو الإمامية إثبات ذلك بصورة مستقلة، ولكن المناسب التأمل ثانيةً في تفسير الإمامة.

توضيح ذلك: هل تعني الإمامة ـ المعبّر عنها بالأساس الحقيقي للدين ـ الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي ولو بالشكل المطلوب إلهياً والتي يؤدي فقدانها إلى زعزعة أصل الدين؟

إن الجواب الإيجابي على ذلك أمرٌ مشكل؛ لأن لازمه فقدان الإسلام ركناً أساسياً من أركانه بعد رحيل النبي، وبالنتيجة فإن حكومة الإمام علي كانت تتسم بوجود أصل الإمامة، وأما في بقية الأعصار وحتى في عصر الأئمة المعصومين فقد زال هذا الركن الأساسي، ولكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالإسلام الأصيل استطاع أن يطوي حركة تكاملية على مرور الأيام، وأن يفتح البقاع العقيدية والجغرافية في فترة قصيرة، ليصبح ثاني ديانةٍ في العالم من حيث الأتباع بعد مضي أربعة عشر قرناً، وأخلص دين على المستوى العقدي، من هنا لا يمكن الالتزام بأن أساس الدين هو الإمامة بمعنى الحكومة.

أمّا الإمامة التي تعني وجود الإمام المعصوم والمفسّر والمرجع العلمي والديني بعد النبي لاستمرار الدين وصيانته، أمر ضروري، وهي المقصود من نصب النبي ومن كونها جزءاً من أصول الدين.

هذه القراءة للإمامة وإن كانت على خلاف ما هو المشهور بين الإمامية إلا أن التفسير المعروف لها ليس من الضروريات، وإذا كان هناك ما هو ضروري فهو أصل الإمامة ومبدئها، كما تدلّنا الأدلة النقلية، فقد فسّر بعض الأعاظم كالشيخ الأنصاري الولاية بمحبة الأئمة وعدم عداوتهم، وسوف يأتي بيان ذلك، ويمكن الاشارة هنا إلى القراءة الخاصّة للمرحوم الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في العرفان، فقد قرأ الولاية: في رواية «بني» بفتح الواو، معتقداً أن المقصود محبة أهل البيت(٧٦)، الأمر الذي يقبله أكثر أهل السنّة، بل يصفون الإمام علياً عليه السلام في بعض الروايات بمعيار الحق.

من هنا، فأساس الدين هو الإمامة بمعنى المرجعية العلمية والدينية، ومحبة آل البيت وعدم معاداتهم، فهذا هو ركن الغسلام الحقيقي، جدير ذكره أن أكثر أهل السنة لا ينكرون هذا المعنى، بل يقصدون زيارة المراقد المشرّفة من القريب والبعيد.

٣ ـ تحليل روايات الارتداد

أما الردّ على روايات الارتداد فيتطلب التركيز على نقاط:

١ ـ ٣. الارتداد عن ميثاق ولاية علي ﵇: المقصود من الارتداد عدم الالتزام ولا الوفاء بإمامة الإمام علي ﵇، فلقد عاهده أكثر المسلمين في مواطن مختلفة ـ منها غدير خم ـ على أن يُبايعوه بعد النبي؛ فلم يفِ بالوعد سوى ثلاثة أو سبعة منهم كما تُبين بعض الروايات.

فمثلاً بايع أربعون صحابياً الإمام علياً ووعدوه بالوفاء حتى الموت، فطلب منهم الثورة في اليوم الثاني فلم يحضر إلا ثلاثة، وجاء في روايات أخرى أن بعض الصحابة وعدوا الإمام علياً والسيدة الزهراء بالثورة ولم يحضروا في الموعد المقرّر، من هنا يتضح معنى إرتداد الناس إلى حدّ ما.

يقول الإمام الخميني: ويُحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية ـ ولو ظاهراً وتقية ـ لا الارتداد على الإسلام، وهو أقرب[(٧٧)].

ولا يخفى على أرباب المعرفة أن الإمام الخميني يتحدّث هنا عن الارتداد ونقض عهد الإمامة تقيةً وظاهراً، لا الارتداد الحقيقي، وقد أشارت بعض الروايات أيضاً إلى نقض العهد هذا، فمثلاً ورد في رواية: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين حواريي محمد بن عبدالله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه، فيقوم سلمان والمقداد وأبوذر[(٧٨)].

وبعبارةٍ أخرى: المراد من الارتداد حدوث الشبهة وتزلزل الإيمان القلبي الكامل للصحابة بالنسبة إلى قضايا الإسلام الأساسية، بحيث لا يسلم من هذا الهجوم سوى نماذج بارزة ومحدّدة، ومع ذلك فهم مختلفون في مستوى الإيمان والاعتقاد؛ ولذا صرّحت بعض الروايات بهجوم الشبهات على الصحابة جميعهم، دون أن يستثنى من ذلك سوى المقداد، وقد وصف إيمانه القلبي بـ«(زبر الحديد)»: «ما بقي أحد بعد ما قبض رسول الله، إلا وقد جال جولةً، إلا المقداد؛ فإن قلبه مثل زبر الحديد»[(٧٩)].

وجاء وصف هذه الشخصيات في رواية أخرى بالأركان، ويستفاد من هذا الإطلاق أن البقية ليسوا كفاراً ولا مرتدين، بل مسلمون غاية الأمر أنهم لم يكونوا

بمستوى الأوتاد والأركان: «الأركان الأربعة: سلمان الفارسي والمقداد وأبو ذر وعمار، هؤلاء (من) الصحابة»[٨٠].

٢ ـ ٣. **تقييد الارتداد بالعناد والقصد**: إذا لم نأخذ الاحتمال المذكور بنظر الاعتبار وفسّرنا الارتداد بالارتداد عن أصل الإسلام، كان من اللازم التفرقة بين المعاندين وغاصبي حقّ الإمامة وبين عامّة الناس، وبعبارة ثانية الارتداد صفة لأولئك الذين كانوا يعلمون ويجزمون بخلافة الإمام علي بعد النبي مباشرةً، ورغم ذلك حالوا دون ذلك، وغيّروا مسار السياسة؛ ليُحرم الإمام من حقه ويتسنّم الخلافة من لا حق له. لقد أعرض هؤلاء عن الإمامة وبذلك أداروا ظهراً للإسلام، وممّا يؤيد هذا الاحتمال روايات عدّة دلّت على غصب الإمامة، فقد علّل الإمام الباقر الارتداد بغصب حق آل محمد، وذلك لدى تفسيره عليه السلام للآية: ﴿من يرتدّ منكم عن دينه﴾ المائدة: ٥٤، قال عليه السلام: هو مخاطبة لأصحاب رسول الله الذين غصبوا آل محمّد حقهم، وارتدوا عن دين الله[٨١].

ومن الواضح أن عامة الناس لم يكن لهم دور في تعيين الخلافة، وبتبعها غصب حقوق آل محمد؛ ليحكم عليهم بالارتداد، وبين الإمام الخميني احتمال عدم إرادة ارتداد الناس كافة في الروايات بقوله: والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس، سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا[٨٢].

وببيان آخر: إذا كان أهل المدينة كافّة والمدن المهمّة الأخرى كمكّة قد شهدوا أحداث الخلافة وألاعيبها السياسية، فاختاروا الصمت وما يستبطن من رضاً بسلب حقوق الأئمة فحكم عليهم بالارتداد، فلماذا يُحكم بالارتداد على أولئك الذين كانوا يقطنون القرى والأطراف البعيدة، ويعيشون بمنأى عن قضايا الخلافة والسياسة الصغيرة والكبيرة، بعد أن لم يكن لديهم اطّلاع كافٍ أو لم يكونوا يملكون القدرة على تحليل الأمور والأوضاع، حتى صاروا في عداد المستضعفين ممن لا وزر عليهم كما دلّت الآيات والروايات؟! هذا بالإضافة إلى أن المخالفين في العصور الأخرى ـ وكما مرّ ـ لا علم لهم بإمامة عليّ بعد النبي مباشرةً بل يعلمون خلاف ذلك، من هنا لا يمكن الحكم بكفر أهل السنّة جميعهم على مدى الأعصار المختلفة؛ اعتماداً على روايات الارتداد.

٤ ـ نقد نظرية ضرورية الإمامة

ونركّز هنا ـ أيضاً ـ على نقاط:

١ ـ ٤. التفكيك بين الخلافة وبين المحبة وعدم البغض: إذا ثبتت هذه الدعوى (الإمامة من أصول الدين) فستكون دليلاً محكماً لإثبات كفر المخالفين واعتبار الإمامة من أصول الدين، ونقطة القوّة في هذا الدليل عدم الشك في إثبات كفر المخالفين حتى مع الاعتقاد بعدم كون الإمامة من أصول الدين؛ وذلك لأن هذا الدليل سببٌ مستقل للحكم بالكفر، فكلّ مؤمن انكر أصلاً ضرورياً من الدين وأدى إلى إنكار التوحيد أو النبوة فقد أنكر التوحيد في الحقيقة، وحُكم عليه بالكفر، لكن الإشكال في إثبات ضرورة الإمامة في الإسلام، وهو الذي عليه أكثر الإمامية، فيما يخالف في ذلك جملة أهل السنة، فما لم يثبت كون الإمامة من ضروريات الدين لا المذهب لا يمكن الحكم على المخالف بإنكار ضروريّ من ضروريات الدين أو الكفر.

وبعبارة أخرى، إن الضروري في ولاية الإمام علي عليه السلام إنما هو الولاية بمعنى المحبّة القلبية وعدم العداوة، أما الولاية بمعنى الخلافة للنبوّة فهو أمر ضروريّ لدى الإمامية دون غيرهم، فها هو الشهيد الثاني يعتبر الإمامة من ضروريات التشيع، وقد مرّت عبارته سابقاً، ويقول صاحب الجواهر في ردّه على ابن نوبخت ومن ادعى الضرورة: فكيف يدّعى دخول دافع النص من غير الطبقة الأولى ونحوهم تحت منكر الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي به فيلزمه عدم الإمامة، لا أنهم أنكروا الإمامة المعلوم ثبوتها ضرورة[٨٣]، ويذكر الشيخ الأنصاري ثلاثة احتمالات في المسألة: ١ ـ محبة الإمام علي عليه السلام. ٢ ـ عدم العداوة. ٣ ـ الاعتقاد بأصل إمامته وخلافته، ويرجّح أن ضروريّ الإسلام إنما هو عدم العداوة حيث يقول: إن المسلّم أن عداوة أميرالمؤمنين أو أحد الائمة مخالفٌ لضروريّ الدين، وأما ولايتهم فدعوى ضروريّتها ترجع إلى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحدائق، ويرد عليها إمكان منع أن الولاية من ضرورة الدين مطلقاً[٨٤].

ويقول آية الله الحكيم فيما يرتبط بضرورة الإمامة: وضوح منعه، نعم هو من

إنكار ضروري المذهب[٨٥]، ويوافق السيد الخوئي الشيخَ الأنصاري في أن الضروري هو محبّة الأئمة وعدم عداوتهم لا مخالفة إمامتهم وخلافتهم[٨٦]، كما ينفي الإمام الخميني ـ في البداية ـ أصل ضرورة الإمامة حيث يقول: وفيه أولاً: إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين؛ فإنها عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم هي من أصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الإسلام[٨٧].

٢ ـ ٤. اختصاص الضرورة بالعهد الإسلامي الأوّل: الجواب الآخر أن ضرورة الإمامة تختصّ بالعهد الإسلامي الأول ولا تشمل بقية الأعصار، الأمر الذي يُستفاد من عبارات الفقهاء الواردة في الجواب الأول، يقول الإمام الخميني أيضاً: ويمكن أن يقال إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة[٨٨].

٥ ـ تقويم مقولة الإجماع

ونقف لنقد هذه المقولة وقفات:

١ ـ ٥. إشكال الدور: إن دعوى الإجماع لإثبات كفر المخالفين وأن الإمامة من أصول الدين تستلزم الدور؛ لأن حجية الإجماع لدى الإمامية ليست ناشئةً من نفسها ومن اتفاق العلماء بل لملازمتها قولَ المعصوم، ففي الإجماع لا بدّ من وجود إمامٍ معصوم أولاً لتثبت حجية قوله، وهذا الفرض نفسه لا يخلو من كلام، فالمخالف لا يعتدّ بحجية قوله بل ينكر وجود مثل هذا الإمام، فالاحتجاج بالإجماع في الحقيقة إثبات لأصل الإمامة بقول الإمام، وهو غير مقبول بالنسبة إلى الطرف الآخر على الأقل، بل يتضمّن دوراً.

٢ ـ ٥. عدم حصول الإجماع: من الممكن الادعاء أن مقصود أتباع الإجماع ليس قول المعصوم، بل اتفاق العلماء، إلا أنّ هذا الاتفاق لا يمكن إثباته أيضاً؛ وذلك لأن حقيقة الأمر تثبت خلاف ذلك؛ إذ ينكر أكثر العلماء ـ وهم من أهل السنّة ـ هذا الإجماع، بل يُجمعون على خلافه.

٣ ـ ٥. أخصية الدليل من المدعى: إن أقصى ما يثبته الإجماع المذكور ـ باعتباره

إجماع علماء الإمامية ـ أن هذا الأصل من أصول المذهب لا الدين، وإلا لزم كون الدليل أخصّ من المدّعى.

٤ ـ ٥. **عدم اعتبار الإجماع في أصول الدين:** إن قبول حجية الإجماع لإثبات أصلٍ عقائدي لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأن أصول الدين لا بد من إثباتها عبر الدين نفسه (الكتاب والسنة) أو العقل، ولا مجال للتقليد فيها.

٥ ـ ٥. **القدر المتيقن كفر النواصب والخوارج:** إن القدر المتيقن من الإجماع دلالته على كفر النواصب والخوارج لا مطلق المخالفين، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: إن المتيقن من الإجماع هو كفر النواصب والخوارج[٨٩].

٦ ـ قراءة نقدية لدليل العقل

يتضح مما مضى أن أقصى ما يدلّ عليه العقل أن المقصود من ضرورة الإمامة المرجعية العلمية الدينية، وأن اللطف وقوام الشريعة يتحققان بناء على هذا المعنى دون حاجة إلى حاكمية الإمام المعصوم، رغم عدم إمكان إنكار دورها في ازدهار الدين كمّاً وكيفاً، والشاهد على ذلك حفظ أصل الدين الإسلامي وجعله ثاني أديان العالم رغم عدم كون الحكومة دينيةً بالمعنى الحقيقي[٩٠].

نظرية ركنية الإمامة للمذهب

تعرّفنا حتى الآن على الرأي المشهور في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، إلا أن هناك قراءةً أخرى ترى أن الإمامة أصل من أصول مذهب التشيّع، وأن المخالفين يتصفون بالإسلام الحقيقي، كما أن منكري الإمامة عن علمٍ ودراية يلحقون الضرر بإيمانهم الشخصي؛ لأن الشرط الحقيقي للإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوّة.

وقد مرّ بيان رأي الإمام الخميني والشهيد المطهري، ونكتفي هنا برأي العلامة الطباطبائي حيث يقول: «إن على العامة أن يتذكّروا دائماً أن اختلاف الفرقتين في الفروع، وأما في الأصول فلا اختلاف بينهم، بل هناك اتفاق بينهم في الفروع الضرورية كالصلاة والصوم والحج وغيرها».

أدلة النظرية

تستدعي القاعدة أن يكون كلّ من اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد مسلماً حقيقياً، وأما توقّف صدق الإسلام على قيدٍ آخر فيحتاج إلى برهان ودليل مخصّص، وبعبارة أخرى: الحكم بالإسلام الحقيقي على المخالفين مطابق للأصل، ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا ثبت خلافه، وقد اتضح سابقاً أن أدلة مدّعي التكفير لا تثبت المطلوب، ومع ذلك يمكن إثبات إسلام المخالفين ـ حقيقةً ـ بالأدلة والمؤيّدات التالية:

١ ـ **عمومات الآيات القرآنية ومطلقاتها**: يتبين من خلال القرآن الكريم أن شرط الإسلام والهداية إنما هو الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد.

٢ ـ **الحكم بإسلام غير المعاند**: يقول الإمام علي ـ في ردّه على الأشعث حول هلاك غير الشيعة من الأمة ـ: وما هلك من الأمّة إلا الناصبين والمكاثرين (المكابرين) والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمدٍ والإسلام، ولم يخرج من الملّة ولم يظاهر علينا الظلمة ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإنه مسلم مستضعف، يرجى له رحمة الله ويتخوّف عليه ذنوبه[٩١].

٣ ـ **النهي عن تكفير المخالفين**: يبدو ـ من خلال مراجعة كتب الروايات ـ أن الكلام في هذه المسألة كان قائماً في عهد الأئمة بين أصحابهم، ففي اجتماعٍ ضمّ هاشم صاحب البريد ـ أحد أصحاب الإمام الصادق ـ وأبا الخطاب ومحمد بن مسلم دار حديث حول من لا يعرف أمر الإمامة، فهبّ هاشم إلى أن جاهلي الإمامة ومنكريها كفّار، وقال أبو الخطاب بكفرهم إذا قامت عليهم الحجة، واختار محمد بن مسلم القول بكفرهم إذا تمّت الحجة وتحقّق الإنكار والجحود، مؤكّداً عدم إمكان الحكم بكفر المخالف إذا لم تقم الحجّة ولم يحصل العلم والمعرفة، ثم ـ وفي موسم الحج ـ التقى محمد بن مسلم بالإمام الصادق، وأخبره بما دار بينهم، فطلب الإمام حضورهم جميعاً، وفي كلامه معهم حول المخالفين قال: «أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟! أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟!»، وأخذ الإمام يكرّر كلمة: سبحان الله، محذّراً هاشم وأبا الخطاب من أن التكفير قول الخوارج[٩٢].

٤ ـ **ارتهان مقولة الكفر بالجحود:** يرهن الإمام الصادق ﷺ ـ في روايةٍ ـ تكفير المخالفين بالمعرفة والإنكار والجحود، حيث يقول ﷺ: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا[٩٣]، ويفرّق الإمام الباقر ﷺ بين منكر الإمامة والجاهل بها قائلاً: فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً[٩٤].

٥ ـ **مبدأ امتياز الشك عن الكفر:** لم تعتبر الكثير من الروايات مجرّد الشك في مقام الألوهية والنبوّة علامةً على الكفر، بل قيدته بالجحود والعناد، يقول الإمام الصادق في سؤال حول الشك في الله والنبيّ: إنما يكفر إذا جحد[٩٥]، وبذلك يتبين حال الشك في قضية الإمامة.

وهناك روايات كثيرة في هذا الموضوع، اقتصرنا على بعضها؛ رعايةً لضيق المجال، تاركين تحليلها للقارئ اللبيب.

* * *

الهوامش

١ ـ من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الاخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيّمة.

٢ ـ ذكرت بعض كتب الأشاعرة عدداً من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣ ـ القرآن في الإسلام: ١٣٧.

٤ ـ مرتضى المطهري، آشنائي با علوم إسلامي، علم كلام، درس ٨: ٩، انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ش/ ١٩٨٣م.

٥ ـ مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٥٦، انتشارات إسلامي، قم ١٣٦١ش/ ١٩٨٢م، والنبوة: ٣٥.

٦ ـ خواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٠٥، وقواعد العقائد: ١٤٥، مركز مديريت حوزة علمية، قم.

٧ ـ لمزيد من الاطلاع حول عدد الشهداء الذين قدّمهم التشيع في هذا الطريق راجع: العلامة الأميني، شهداء الفضيلة.

٨ ـ أبو الفتح الاسروشني، فصول الاسروشني، مبحث الإمامة، نقلا عن إحقاق الحق ٢: ٣٠٧.

٩ ـ محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقادات: ٢٣٤.

١٠ ـ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.

١١ ـ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٢٢، انتشارات الشريف الرضي، قم، بلا تاريخ.

١٢ ـ عضد الدين الإيجي، المواقف ٨: ٣٣٤، المطبوع مع شرح الجرجاني.

١٣ ـ المحقق الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٣٤.

١٤ ـ الفخر الرازي، المباحث المشرقية والمطالب العالية، بحث الإمامة؛ والعقائد النسفية: ١٧٧؛ روزبهان، دلائل الصدق ٢: ٤؛ وعبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة: ٢٤٧.

١٥ ـ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٥: ١٧٥، دار الكتب الإسلامية.

١٦ ـ الشيخ الصدوق، الهداية: ٦ ـ ٧، مكتبة إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

١٧ ـ الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

١٨ ـ المفيد، أوائل المقالات: ٧، جامعة طهران، تحقيق مهدي المحقق، ١٣٧٢ش/١٩٩٣م.

١٩ ـ الشريف الرضي، الرسائل ١: ١٦٦.

٢٠ ـ أبو إسحاق ابن نويخت، فصّ الياقوت، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥.

٢١ ـ العلامة الحلي، شرح فصّ الياقوت، ويقول في المنتهى، كتاب الزكاة، مسألة اشتراط وصف مستحقي الزكاة: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد علم ثبوتها من النبي ﷺ ضرورةً، والجاحد لها لا يكون مصدّقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً»، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

٢٢ ـ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، نقلاً عن المصدر السابق.

٢٣ ـ الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٣١.

٢٤ ـ ابن إدريس، السرائر، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

٢٥ ـ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٦: ٥٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ش/١٩٨٨م.

٢٦ ـ العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٢٣٤.

٢٧ ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٨٦، ٢٩٤.

٢٨ ـ كوهر مراد: ٤٦٧، منظمة طبع وانتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٢ش/١٩٩٢م.

٢٩ ـ شرح أصول الكافي، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٦ وما بعد.

٣٠ ـ كتاب الطهارة: ٣٣٠، طبعة حجرية.

٣١ ـ الحدائق ٥: ١٥٧ وما بعد.

٣٢ ـ كتاب الطهارة: ٥٦٤، طبعة حجرية، مطبعة صدري، ١٣٨٦هـ.

٣٣ ـ مجموعة رسائل: ٢٦٦.

٣٤ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ٨٤ ـ ٨٧، دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤٠٠هـ.

٣٥ ـ دلائل الصدق ٢: ١٠، مكتبة بصيرتي، قم.

٣٦ ـ مسائل اعتقادي از ديدكاه تشيع: ٨٠، ترجمة محمد محمدي اشتهاردي.

٣٧ ـ تعليقة على شرح التجريد، الاعتقادات ٢: ٦٧٣، مطبعة تبريز، ١٣٨٧هـ.

٣٨ ـ أنوار الهداية في الإمامة والولاية: ٢٦، ٢٩، مطبعة جامعة فردوسي، مشهد.

٣٩ ـ التعليقات على إحقاق الحق ٢: ٤٩٤.

٤٠ ـ بحار الأنوار ٢٣: ٧٧، ٩٢؛ والغدير ١٠: ٣٦٠، واستدلّ المحقق اللاهيجي بهذه الروايات في كوهر مراد: ٤٦٨.

٤١ ـ الكافي ١: ١٨٠، ح٤، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

٤٢ ـ المصدر نفسه، ح٨.

٤٣ ـ المصدر نفسه: ٤٣٦، ح٨، باب نتف وجوامع من الرواية في الولاية.

٤٤ ـ المصدر نفسه: ١٨٢، ح٥، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

٤٥ ـ المصدر نفسه: ٢٠٠، ح١، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

٤٦ ـ المصدر نفسه ٢: ١٩، ح٥، باب دعائم الإسلام؛ والبحار ٦٨: ٣٣١، ٣٦٧، ٣٢٩، باب دعائم الإسلام.

٤٧ ـ التنقيح ٢: ٨٥.

٤٨ ـ بحار الأنوار ٢٨: ٢٣٩.

٤٩ ـ المصدر نفسه ٣١: ٥٧٧، ولمزيد من الاطلاع راجع: ٢٨: ٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٤، و٣٤: ٢٧٤، و٢٣: ٣٧٥، و٢٢: ٣٥٢. ٤٤٠.

٥٠ ـ دلائل الصدق ٢: ٥.

٥١ ـ تعليقة شرح تجريد الاعتقادات ٢: ٦٧٣.

٥٢ ـ تعليقات على إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.

٥٣ ـ عبدالرزاق اللاهيجي، كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

٥٤ ـ الحدائق ٤: ١٥٧ وما بعد؛ ودلائل الصدق ٢: ٥ وما بعد؛ وتعليقة على شرح التجريد: ٦٧٣.

٥٥ ـ أوائل المقالات: ٧.

٥٦ ـ الانتصار: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

٥٧ ـ تلخيص الشافي ٤: ١٣١؛ جدير ذكره أننا تطرّقنا هنا إلى تحليل بعض أدلّة المخالفين. كما أن المخالفين لنظرية التفكيك ذكروا أدلة أخرى كآية الإكمال (المائدة: ٣)، وآية التبليغ (المائدة: ٦٧)، والسؤال عن الإمامة في القبر.. لم نتعرّض لها؛ لخروجها عن مجال البحث، راجع ـ لمزيد من الاطلاع: تعليقات آية الله المرعشي في إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٣٩٤ وما بعد.

٥٨ ـ كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

٥٩ ـ بحار الأنوار ٢٣: ٢٤٧.

٦٠ ـ المصدر نفسه ٢٩: ٤٧١.

٦١ ـ أصل الشيعة وأصولها: ١٠١ ـ ١٠٤، دار البحار، بيروت، ١٩٧٩م.

٦٢ ـ مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٤.

٦٣ ـ كتاب الطهارة ٣: ٣٢٢، ٣٢٣، مطبعة الآداب، النجف.

٦٤ ـ المستمسك ١: ٣٩٤.

٦٥ ـ كتاب الطهارة ٣ :٣٢٠.

٦٦ ـ الجواهر ٦: ٦٠، ومقصوده من إسلام المخالفين: الإسلام الظاهري والدنيوي.

٦٧ ـ كتاب الطهارة ٣: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

٦٨ ـ كتاب الطهارة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

٦٩ ـ بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٠.

٧٠ ـ المصدر نفسه: ٣٣١.

٧١ ـ «الصلاة عمود الدين، مثلها كمثل عمود الفسطاط؛ إذا العمود ثبت ثبتت الأوتاد والأطناب، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وَتَد ولا طنب»، ميزان الحكمة ٥: ٣٦٩.

٧٢ ـ «الدعاء سلام المؤمن وعمود الدين»، أصول الكافي ٢: ٤٦٨؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤؛ وميزان الحكمة ٣: ٢٤٥.

٧٣ ـ بحار الأنوار ٦٨: ٢٨٠.

٧٤ ـ المصدر نفسه: ٢٤٣.

٧٥ ـ «لكلّ شيء عماد، وعماد الدين الفقه»، «الروح عماد الدين»، «اليقين عماد الدين»، «لا دين لمن لا ورع له»، «لا دين لمن لا عهد له»، «لا دين لمن لا مروّة له»، «لا دين لمن لا عقل له»، ميزان الحكمة ٢: ٣٧٤ وما بعد، كلمة: دين؛ وبحار الأنوار ٣٩: ٣٧٩.

٧٦ ـ راجع: الإمام الخميني، التعليقات على شرح فصوص الحكم: ٦٥.

٧٧ ـ كتاب الطهارة: ٣٢٩.

٧٨ ـ بحار الأنوار ٣٤: ٢٧٥.

٧٩ ـ المصدر نفسه.

٨٠ ـ المصدر نفسه: ٢٧٤.

٨١ ـ بحار الأنوار ١: ٥٧٧، ح٧، كتاب الفتن والمحن، باب لعن المرتدّين.

٨٢ ـ كتاب الطهارة: ٣٢٩.

٨٣ ـ جواهر الكلام ٦: ٦٢.

٨٤ ـ كتاب الطهارة: ٣٢٩، ٣٣٠.

٨٥ ـ مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٥.

٨٦ ـ التنقيح ٢: ٨٦.

٨٧ ـ كتاب الطهارة ٣: ٣٢٥.

٨٨ ـ المصدر نفسه: ٣٢٩.

٨٩ ـ المستفاد من عمومات الآيات ومطلقاتها أن الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد شرط في الإسلام والهداية.

٩٠ ـ كتاب الطهارة ٣: ٣٢٩.

٩١ ـ بحار الأنوار ٢٩: ٤٧١.

٩٢ ـ أصول الكافي ٤: ١٢٠، ح١، كتاب الإيمان والكفر، باب الضلال.

٩٣ ـ المصدر نفسه: ١٠١؛ ووسائل الشيعة ١: ٢١.

٩٤ ـ أصول الكافي ٤: ١٠١.

٩٥ ـ المصدر نفسه: ١١٨.

المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول
(بيان جديد لنظرية الفطرة)

د. احمد النراقي(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

توظيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي

١ ـ استخدم العلماء المسلمون نظرية الفطرة لإثبات مدعيات كثيرة، وبشكل عام، طرحت هذه النظرية في مجالين مختلفين:

١.١ ـ مجال الأمور الاعتبارية وخاصة الأحكام القانونية والأخلاقية: كان الهدف من طرح نظرية الفطرة في هذا المجال، صياغة مبنى معقول ورصين لقبول الأحكام والإلزامات القانونية والأخلاقية للدين. وقد فسرت «فطرية الدين» في هذا المجال بشكلين متفاوتين على أقل تقدير:

١.١.١ ـ يفترض التفسير الأول أو يثبت وجود خصال مشتركة ثابتة بين جميع البشر، وبناء عليه، يبيّن فطرية النظام الحقوقي والأخلاقي للدين، والمراد من «الفطري» هنا، مجاراة الطبع الإنساني، وهذا هو التفسير الشائع بين علماء المسلمين.

١.١.٢ ـ يعتبر التفسير الثاني «فطرية» الدين ـ ونظامه الحقوقي والأخلاقي بالذات ـ إنسانيته. أي أنه نفي التكليف بما لا يطاق؛ فالمراد من كون الدين فطرياً، أنه يراعي طاقة الإنسان وميزان تحمّله وحقوقه الطبيعية والأولية[1].

٢.١ ـ مجال الأمور غير الاعتبارية: وقد استخدمت نظرية الفطرة في هذا المجال على مستويين متفاوتين:

(*) باحث وكاتب، من أبرز المهتمّين بفكر أستاذه عبدالكريم سروش توضيحاً وتصحيحاً وتلخيصاً.

١ .٢ .١ ـ استخدام علمي ـ وجودي[٢] : سعى بعض العلماء ـ وبالاعتماد على نظرية الفطرة ـ أن يثبتوا وجوداً خاصاً كوجود الله سبحانه وتعالى في العالم الخارجي، أو حالة خاصة لوجود ما كالميل عند الإنسان للخالق في عالم الباطن، وبعبارة أخرى، تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث موجودات العالم؛ لذا تعدّ نظرية في علم الوجود.

٢ .٢ .١ ـ استخدام معرفي (إيبستمولوجي) [٣] : تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث المعتقدات لا الموجودات بما هي موجودة، والاستخدام المعرفي لهذه النظرية يتم ـ أيضاً ـ على مستويين:

أ. إثبات حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة: شكّك كثير من منتقدي الفكر الديني بصدق الاعتقاد بوجود الله وحقانية الدين، وفي المقابل سعى بعض علماء الدين للدفاع عن حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة، وأهم هدف سعى هؤلاء لتحقيقه كان إثبات كون الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهم معتقد ديني ـ أمراً فطرياً؛ أي أن إثبات حقانية هذا المعتقد وصدقه لا يحتاج إلى برهان أو دليل، وأقاموا براهين عدة لإثبات ذلك، أهمّها تمسّكهم بـ «العلم الحضوري» و «الإدراك الوجداني».

ب. إثبات معقولية المعتقدات الدينية: يشكّك كثير من منتقدي الفكر الديني اليوم بمعقولية المعتقدات الدينية بدل التشكيك في صدقها، أي أنهم يعدّون الاعتقاد بوجود الله وقبول حقانية الدين أمراً غير معقول، بل مرفوض عقلاً رفضاً تامّاً، فإذا قبلنا بافتراض كون المعتقدات الدينية غير عقلانية، فلا معنى للحديث عن صدقها أو كذبها، فالبحث عن معقوليتها مقدّم على البحث عن صدقها، وإن لم تستلزم معقولية معتقد ما صدقه، لكن إثبات صدقه يستلزم افتراض معقوليته.

فهل يمكننا تقديم بيان لنظرية الفطرة يكشف معقولية المعتقدات الدينية؟ وبعبارة أخرى، هل يمكننا الادعاء بأن الاعتقاد بوجود الله، بوصفه أهمّ معتقد ديني، أمر فطري، بحيث يغدو الإقرار به دون الاستناد إلى الشواهد والبراهين أمراً معقولاً؟

يهدف هذا البحث إثبات هذا الأمر؛ لذا ندرس أولاً الأساس المعرفي لهذا المدعى[٤].

المقصود بمقولة «المعقولية»

أ ـ يقضي التصوّر السائد بأن «المعقولية» في الأمور النظرية تعني تناسب الدليل والمدعى، أي أن الادعاء الذي يمتلك أدلةً وشواهد تناسبه، يعدّ معقولاً، ويتضمن هذا التعريف إلزاماً، أي إنه يقول لنا: «تكلم بقدر ما تملك من أدلة»، وقد سمّي هذا التصور للمعقولية بـ «الدليلية»(٥).

ب ـ ذكر الدليليون الشروط التالية للقبول بمنظومة المعتقدات الدينية:

١ ـ من الخطأ القبول بالدين، إلا أن يكون هذا القبول أمراً معقولاً.

٢ ـ من غير المعقول القبول بالدين، إلا أن يكون ذلك الدين مؤيداً ومقبولاً من قبل سائر معتقدات الفرد، التي تكون مدعومةً بالأدلة والبراهين.

بعبارة أخرى، لا دين مقبول إلا أن يكون معقولاً، ولا دين معقول إلا أن يكون مستدلاً.

كان لهذا التصور رواج واسع لدى كثير من مؤيدي ومنتقدي الفكر الديني على السواء، فادّعى المنتقدون ـ بناءً على هذا ـ أن أدلة إثبات وجود الله فقدت قوّتها وإتقانها وانسجامها، خاصّةً بعد كانط(٦)، وأضافوا إلى ذلك مسألة الشرور، فأصبحت مؤيداً قوياً لنفي وجود الله، وفي المقابل سعى المتدينون إلى إثبات انسجام الأدلّة التقليدية على وجود الله أو إعادة صياغتها، على الرغم من قبولهم لتصوّر الدليليين، كما نفوا أن تشكّل مسألة الشرور نقضاً قاطعاً للاعتقاد بوجود الله.

وعلى أي حال، تلزم الدليلية المتدينين بإقامة أدلّة وشواهد متناسبة لإثبات معقولية منظومتهم العقائدية، وفي حال عدم تمكّنهم من ذلك، تنكر معقولية اعتقاداتهم الدينية وشرعيتها، وعلى هذا النحو دخلت «الدليلية» السجال في معقولية المعتقدات الدينية، لكن هل «الدليلية» نفسها مبتنية على أساس متين؟

ج. افترض غالب الفلاسفة الدليليين بناءً معرفياً خاصاً يدعى بـ «المبنائية الشديدة أو الكلاسيكية»(٧)، ويقسم المبنائيون مجموعة معتقدات أي نظام عقائدي إلى قسمين:

١ ـ المعتقدات الاستنتاجية: وهي الاعتقادات التي استنتجت من سائر المعتقدات، فتكون مدعومةً بالأدلّة.

٢ ـ المعتقدات الأساسية: وهي التي لم تستنتج من معتقدات أخرى، بل تعدّ الأساس لسائر المعتقدات، أي أن معارفنا العقائدية جميعها مبتنية عليها.

فالشرط في كون معتقد ما «أساسياً» إنما هو عدم استنتاجه من معتقد آخر، لكن في بعض الأحيان تقبل بعض المعتقدات بالطريقة الجذرية عن خطأ، فعلى سبيل المثال، نعتقد باستحقاق شخص ما للعقوبة، لأنه لا يعجبنا، معتقد كهذا وإن حصل بطريقة المعتقدات الأساسية، لكنه غير معقول، لكن في ظروف أخرى قد يكون القبول بالمعتقدات التي تحصل بالطريقة الجذرية (أي التي لم يؤيدها معتقد أو يدل عليها) أمراً معقولاً، ويسمى هذا الصنف بـ «المعتقدات الأساسية حقاً» (٨).

وتعتقد «المبنائية الكلاسيكية» أن من غير الممكن أو من المستحيل أن يقع خطأ في «المعتقدات الأساسية حقاً»، وفي الحقيقة، يعود تمايز هذا المنهج عن غيره في المعيار الذي قدمه للتمييز بين «المعتقدات الأساسية حقاً» وبين غيرها من المعتقدات، وقد دوّن هذا المعيار ببيانين:

البيان القديم (يعود للقرون الوسطى): قضية p عند s «أساسية حقاً» إذا ـ وفقط ـ كانت عند s من الحقائق والبديهيات الأولية أو من البديهيات الحسية (٩).

البيان الجديد: قضية p عند s من «المعتقدات الأساسية حقاً»، إذا ـ وفقط ـ كانت p عند s من الحقائق والبديهيات الأولية أو من المعتقدات البديهية التي لا تخطأ(١٠).

المقصود هنا بـ «الحقائق والبديهيات الأولية» المعتقدات التي يكفي تصوّرها لتصديقها، كالحقائق البسيطة في الرياضيات، و«البديهيات الحسية» تعدّ معتقدات حول المدركات الحسية، كأن يقال: «توجد شجرة هنا»، و«المعتقدات البديهية» معتقدات تعكس التجارب المباشرة للشخص، كأن يقول: «أنا الآن أرى شجرة هنا».

إذن، يعتقد القائلون بالمبنائية الكلاسيكية أن الشرط في قبول معتقدٍ ما على أنه معقول ومبرّر، أن يكون من الحقائق والبديهيات الأولية، أو البديهيات الحسية، أو المعتقدات البديهية، أو يكون قد استنتج من هذه المعتقدات بطرق منطقية مقبولة.

د ـ تعيّن المبنائية الكلاسيكية معيار التمايز على صورة حكم قبلي وغير تجريبي (١١)، وتواجه إشكالين في ذلك:

١ ـ هل معيار التمايز عندهم معقول، وعليه يكون مقبولاً؟ ما لا شك فيه، أن هذا المعيار ليس بديهياً بالذات، كما لم يعد من المدركات الحسية أو التجارب المباشرة، إذاً فهو معقولاً فقط إذا كان مستنتجاً بطريقة منطقية من المقدمات البديهية أو المعتقدات البديهية، لكن لم يقدم لنا القائلون بهذا المعيار استنتاجاً كهذا، ويبدو من المستحيل استنتاج معيار كهذا من تلك المقدمات، وعلى أي حال، ماداموا لم يقدموا هذا الاستنتاج، فبناءً على رأيهم، هذا المعيار غير معقول وفي النتيجة غير مقبول.

٢ ـ لا تلاحظ هذه المدرسة نظام المعتقدات المعقول القائم بالفعل بسبب طبيعتها غير التجريبية والقبلية، وبسبب الصيغة الأمرية[١٢] التي يكتسبها معيار التمييز الذي قدّمته، ولذا تخرج كثير من المعتقدات المقبولة من دائرة المعقولات، فإذا كان هذا الرأي صائباً، فكثير من معتقداتنا التي كنا نتصورها معقولة، ستغدو غير معقولة.

هـ ـ يجب الالتفات إلى عدّة نقاط مهمة في مجال نقد المبنائية الكلاسيكية:

النقطة الأولى: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني بالضرورة رفض الدليلية، فهذان التصوّران غير متكافئين منطقياً، إلا أنّ بعض الفلاسفة يرى أن رفض المبنائية الكلاسيكية من الصعب جداً أو من المحال أن لا يؤدي إلى رفض الدليلية، بحيث يخلق العراقيل في طريق الاعتقاد بوجود الله.

النقطة الثانية: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني رفض المبنائية من الأساس، بل من الممكن إعطاء صورة معدّلة عن المبنائية، على أساس بعض التعاليم الأساسية المقبولة عندها، بحيث تمتلك هذه الصورة الجديدة المواصفات التالية:

١ ـ لا تعتبر «أساسية المعتقد حقاً» مستلزمةً لصدقه.

٢ ـ يفترض صحة البناء العام للمعرفة، ومن ثم بناء أمور أخرى عليه، أي لا يُستبدل النظام المعرفي القائم بنظام مثالي أو إصلاحه من الجذور.

و ـ تقبّل المبنائية المعدّلة القضيتين التاليتين:

١) تعتبر مجموعة من المعتقدات في أي نظام اعتقادي ومعرفي معقول «أساساً»، أي لم تبن على عقائد أخرى.

٢) يجب أن تكون المعتقدات غير الأساسية في أيّ نظام عقائدي ومعرفي معقول مؤيدةً من قبل أسس ذلك النظام وإن بدرجة بسيطة.

ويرفض هذا البيان من المبنائية المعيارَ الضيق الذي حدّدته المبنائية الكلاسيكية.

ز ـ «المعتقدات الأساسية حقاً» في المبنائية المعتدلة، هي المعتقدات التي لم تستنتج من سائر المعتقدات، ويتم التوصل إليها بصورة جذرية، وعلى سبيل المثال، بإمكاننا في ظروف معيّنة، عدّ المعتقدات التالية معتقدات «أساسية حقاً»:

١ ـ المعتقدات المبتنية على الإدراك الحسي؛ مثلاً: أنا أرى وردة أمامي.

٢ ـ المعتقدات المبتنية على الذاكرة؛ مثلاً: أنا تناولت طعام الفطور اليوم.

٣ ـ المعتقدات التي تعكس حالةً نفسية أو ذهنية أو روحية خاصة؛ مثلاً: هو غضبان.

بعبارة أخرى، إذا راجعنا معتقداتنا المعقولة، فسنرى أننا قد نعتقد بأمور من دون الاستناد إلى معتقدات أخرى تحت ظروف معينة، كاعتقادنا: «إني تناولت طعام الفطور اليوم». إذاً لو كنا معتقدين بهذا الأمر على سبيل المعتقد الأساسي، نكون قد توصلنا إلى معتقد من المعتقدات الأساسية حقاً، كما يمكننا التوصل إلى هذا المعتقد من خلال القرائن والشواهد وعلى أساس سائر المعتقدات، فمثلاً: بإمكاننا استنتاج «أننا تناولنا طعام الفطور اليوم»، من آثار الطعام على ثيابنا، وفي هذه الحالة لا يكون هذا المعتقد أساسياً.

وبهذا يتبيّن أن المعتقد الذي يمكنه أن يكون «معتقداً أساسياً حقاً» تحت ظروف معينة، ولا يكون كذلك تحت ظروف أخرى، من الواضح أن الإيمان بمعتقد أساسي حقاً لا يستلزم صدقه، لكن الإيمان به أمر معقول ومقبول.

ح ـ هل المعتقدات الأساسية حقاً لا تمتلك أساساً[١٣]؟ أي هل الاعتقاد بها أمر معقول ومقبول؟

يبدو أن كل اعتقاد يكون مبرراً ومقبولاً[١٤] بطريقتين على الأقل:

١ ـ إذا استنتج المعتقد من معتقدات مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون الاعتقاد مؤيداً بـ «قرائن استنتاجية»[١٥]، وبإمكاننا تسميته للاختصار بـ «الأمارة»[١٦].

٢ ـ إذا استند المعتقد إلى ظروف وتجارب مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون المعتقد مؤيداً بـ «قرائن غير استنتاجية» (١٧)، وتسمّى هذه القرائن للاختصار بـ «الأساس» أو «القاعدة» (١٨).

لا تستند المعتقدات الأساسية حقاً إلى «أمارة» بالمعنى الدقيق، أي أنها لم تستنتج من معتقدات أخرى، لكن لا تعتبر فاقدةً للقاعدة والأساس، فالمعتقدات الأساسية ناتجة عن نوع خاص من التجارب ومسبوقة بمجموعة من العوامل والظروف، فلو كانت تلك العناصر مقبولةً في مجموعها، تصبح المعتقدات مقبولةً أيضاً، وعليه لو افترضنا أن قضية «أرى وردةً أمامي»، معتقد أساسي حقاً، سبب حصولها مجموعة من الظروف البيئية والفسيولوجيا والإدراك الحسي (النظر)، فإذا اعتبرنا النظر صائباً (عادةً) ولا نملك دليلاً لتخطئة الظروف البيئية والفسيولوجيا، فسيكون اعتقادنا بتلك القضية أمراً مقبولاً، إذاً تلك العملية الإدراكية والظروف والعناصر الخارجية والداخلية أصبحت أساساً لقبول ذلك المعتقد، وبإمكاننا اعتبارها أساساً لذلك الاعتقاد.

ملخص القول: قد يغدو أيّ معتقد «أساسياً حقاً» في ظروف معينة، أي أن الظروف تعدّ أساساً لقبول ذلك الاعتقاد، وإذا توسعنا في الأمر، نعدّها أساس ذلك الاعتقاد، إذاً المعتقدات الأساسية ليست بالضرورة فاقدة للأساس، لذا نستطيع القول: إن «في ظل ظروف c، معتقد p أساسي حقاً عند s» أو«s مبرّر في اعتقاد p بوصفه معتقداً أساسياً في ظروف c».

ط ـ ما هو معيار تمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها في رأي المبنائية المعدّلة؟

ترفض المبنائية المعدّلة المعيار المحدود الذي تتبناه المبنائية الكلاسيكية، كما مرّ الحديث عن ذلك، مما يجعل من الضروري إعطاء معيار جديد للتمييز، وفي غير هذه الحالة، من الممكن عدّ أي معتقد ـ مهما كان سخيفاً ـ معتقداً أساسياً؛ لكن في الواقع، نفي معيار المبنائية الكلاسيكية لا يسبّب اعتبار جميع المعتقدات أساسيةً، حتى لو كانت سخيفة، وإن لم يقدّم لنا معيار بديل، كما أن إلغاء معيار امتلاك المعنى في المذهب الوضعي (أي قابلية الاختبار) لا يستلزم إطلاقاً اعتبار أيّ

كلام فارغ ذا معنى، من هنا يرفض أغلب الفلاسفة اليوم المعيار المذكور، لكنهم يعتبرون الجملة القائلة: «غداً طيسفون من نيويورك سبت» فاقدة للمعنى إطلاقاً.

وفي الحقيقة، يبدو أن الكلام حول طريقة تعيين معيار التمييز أهمّ من إعطاء المعيار نفسه، إذاً قبل السؤال عن «ما هو معيار التمييز؟»، يجب أن نسأل: «كيف يمكننا إعطاء معيار للتمييز بين المعتقدات الأساسية عن غيرها؟».

ي ـ أشرنا سابقاً إلى أن عدم الانسجام الداخلي وضيق معيار التمييز وانحصاره في المبنائية الكلاسيكية ناشئ عن طبيعتها المسبقة وغير التجريبية، فلأجل أن يكون معيار التمييز بعيداً عن الإيرادات المذكورة، يجب الاستفادة من الطرق البعدية وتحديداً الطريقة «الاستقرائية»، وللحصول على معيار كهذا، يمكننا اتّباع الخطوات التالية:

١ ـ جمع عينات من المعتقدات الحقيقية والفعلية للناس، والتي نراها معقولة ومبرّرة.

٢ ـ نسأل أنفسنا عن سبب قبولنا لكلّ واحد من هذه المعتقدات. هل نقبلها لأن سائر معتقداتنا تؤيدها؟ أي هل نقبلها لأننا استنتجناها من سائر معتقداتنا؟ أو لأن بإمكاننا افتراضها من المعتقدات المعقولة وإن لم تؤيّدها سائر معتقداتنا؟

١ ـ نسمّي هذا القسم من المعتقدات «أساسية حقاً».

٢ ـ نقدم فرضية لتحديد معيار التمييز بناءً على هذا القسم من مصاديق المعتقدات الأساسية، ونختبر مصداقيتها باستخدام النماذج المتوفرة لدينا، وإذا اقتضى الأمر نجري عليها التعديلات اللازمة.

لكن إعطاء معيار للتمييز يحتاج إلى بحث طويل، ولا يمكن التوصل إليه بسهولة، وعلى الرغم من ذلك، يجب الالتفات إلى النقاط التالية:

١ ـ عدم إعطاء معيار للتمييز لا يسبّب غلق باب الحوار، ولا ينفي التفاوت بين المعتقدات الأساسية وغير الأساسية.

٢ ـ من الممكن القبول ـ بشكل إجمالي ـ بأن كون المعتقدات أساسيةً حقاً متوقف على ظروف معينة، وفي تلك الظروف يصبح معتقدٌ ما أساسياً حقاً عند فرد معيّن.

٣ ـ لا يوجد دليل مسبق يثبت أن البحوث المذكورة توصلنا إلى نتيجة واحدة.

أي من غير المعلوم أن نتوصل إلى نتيجة يقبلها الجميع بعد خوضنا مسار البحث لتعيين معيار التمييز، ولا يستبعد أن توصلنا الطريقة الواحدة إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة ليست رهينة المنهج فحسب، ذلك أنّ الأحكام القبلية والافتراضات المسبقة التي تهيئ الأرضية لتطبيق المنهج، تلعب دوراً في تعيين النتائج.

ك ـ ملخص الكلام، أن في أيّ نظام عقائدي معقول، يعتبر القبول ببعض المعتقدات من دون الاستناد إلى شواهد أو أدلة أو قرائن، أمراً معقولاً، ونسمي هذه المعقدات «أساسية حقاً».

من ناحية أخرى، الهدف من هذا المقال، كما مرّ، إثبات أن «الاعتقاد بوجود الله (بصفته أهمّ معتقد ديني) أمر فطري؛ أي قبوله من دون الاستناد إلى القرائن والشواهد والأدلة، أمر معقول». (انظر الفقرة ٢ .٢ .١ من ب) وبإمكاننا الآن بيان المسألة بصورة أخرى: «هل الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهمّ معتقد ديني ـ أساسي حقاً؟».

٣ ـ هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسي حقا؟

١ .٣ ـ **أولاً**ـ عامّة المتدينين واثقون من أن الإيمان بالدين أمر مسموح به عقلاً؛ أي يعتبرون الاعتقاد بوجود الله أمراً معقولاً، فإذا لم يستنتجوا هذا المعتقد من سائر معتقداتهم، أي توصلوا إليه بطريقة جذرية، فسيكون معتقدهم هذا أساسياً حقاً.

ثانياًـ لا يستند الاعتقاد بوجود الله عند كثير من المؤمنين إلى شاهد أو دليل، وهو أيضاً غير مستنتج من اعتقاد آخر، ويعتبر المؤمنون أنفسهم محقين ومجازين عقلاً بأن يؤمنوا بوجود الله، وإن لم تكن لديهم أدلة على ذلك، أو لم يعتقدوا بوجود أدلة، أو لم تكن هناك أية أدلة بالفعل، إذاً حسب اعتقادهم، الإيمان بالله معتقد معقول من دون استناده إلى معتقدات أخرى.

ثالثاًـ يحتاج الادعاء المذكور إلى تمحيص أكثر، فمن الممكن الحصول على بعض المعتقدات الأساسية حقاً عند المؤمنين، وعلى سبيل المثال، يرى مؤمن وردة في

ظروف معينة، ويعتقد بأن «هذه السماوات صنع الله»، أو يقرأ كتاباً سماوياً، ويعتقد بأن «الله يتحدث إليّ»، أو حينما يعصي، يعتقد بأن «الله غير راض عن أفعالي الخاطئة»، أو يحسّ بالرضى والراحة ويعتقد بأن «الله قد غفر لي» و...

ومن الممكن أن يعتقد المؤمن بهذه الأمور بطريقة جذرية، إذاً تصبح هذه المعتقدات من معتقداته الأساسية حقاً، وفي جميعها يجب الالتفات إلى النقاط المهمّة التالية:

١ ـ لا يوجد حديث مباشر عن «أن الله موجود» في تمام الموارد التي ذكرناها، لكن وجود الله شرطٌ لصدق المعتقدات التي تتكلّم عن صفات الباري وأفعاله، إذاً بتساهل بسيط نستطيع اعتبار وجود الله معتقداً أساسياً حقاً.

٢ ـ تكون النماذج المذكورة أساسية حقاً إذا حصلنا عليها بطريقة جذرية كما أشرنا سابقاً، فعلى سبيل المثال، لو رأى أحد وردةً، ثمّ تأمل في نظمها الفائق، واستنتج من ذلك وجود ناظم اسمه «الله»، لم يكن معتقده في أن «هذه الوردة مخلوقة لله» أساسياً، لكن لو نظر أحد إلى وردة، ورأى بأنها مخلوقة الله، يكون معتقده هذا أساسياً.

٣ ـ ليست النماذج المذكورة أموراً نادرةً أو خاصة بالعرفاء وعلماء الأديان، بل يمكن حصول تجارب كهذه للمتدينين كافة.

ملخص الكلام: إن حصول الاعتقاد بوجود الله وسائر المعتقدات في أفعال الباري وصفاته يكون بطريقة جذرية للذين جرّبوا حضور الله وأثره في ظروف معينة، وتكون هذه المعتقدات معقولة ومبررة لديهم؛ إذاً فهي أساسية حقاً.

ومن الواضح أن هذه المعتقدات تعتبر أساسيةً حقاً عند المتدينين؛ دون أن تسبب هذه المسألة قدحاً في أنها «أساسية حقاً»، فالمعتقد الأساسي دائماً يكون أساسياً لدى جماعة معينة.

٢ .٣ ـ ترد عدة أسئلة عن المدعيات آنفة الذكر:

١ .٢ .٣ ـ ألا يجعل هذا البيان المعتقدات الدينية ماوراء العقل، وأرفع من أن ينالها النقد؟ بعبارة أخرى، أليس هذا البيان شكلاً آخر للإيمانية (Fideism)؟

يبدو أن الأمر ليس على هذا النحو، فبناءً على البيان المذكور (تحت رقم ١ .٣)، معتقدات الأفراد ليست نزيهة عن التقييم العقلاني، بل المدعى هو أن المعتقدات الدينية تستطيع أن تكون معقولة ومقبولة، حتى لو لم تؤيدها أي قرينة، فلا ينافي هذا البيان التدقيق العقلاني في المعتقدات الدينية.

٢ .٢ .٣ ـ هل جعل الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، لا يسبب فقدان هذا الاعتقاد أسسه؟

كما أسلفنا (رقم٢ من محور ح)، لا يستلزم اعتبار المعتقد أساسياً حقاً، أن يكون بلا أساس.

٣.٢ .٣ ـ ألا يفسح اعتبار الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، المجال لاعتبار أي معتقد ـ مهما كان سخيفاً ـ أساسياً؟ أي ألا نروج بذلك للتضاد مع العقل؟

يمكننا الإجابة بإحدى طريقتين، بناءً على قصد الناقد:

١ ـ إذا كان القصد من هذا السؤال أن على المتدينين القبول بالمعتقد الخرافي الفلاني، كعودة اليقطينة الكبيرة [(١٩)] على أنه أساسي حقاً، فالسؤال خاطئ، فما من معتقد كهذا في المعتقدات الأساسية للمتدينين، وليس هناك أي دليل على وجوب قبولهم بمعتقد كهذا، بعبارة أخرى، يجب على المتدينين اعتبار الاعتقاد بـ «اليقطينة الكبيرة» أو مصاديق مشابهة لها، معتقداً أساسياً شريطة أن يكونوا قد توصلوا إليها بشكل جذري، وبما أنه لم يكن كذلك، فلا يوجد إلزام كهذا عليهم.

٢ ـ وإذا كان المقصود من هذا السؤال، أن من الممكن أن يعتبر شخص أمراً خرافياً، كاليقطينة الكبيرة، معتقداً أساسياً حقاً، فالجواب إيجابي، لكن لا يسبّب ذلك أيّ مشكلة.

وكما ذكرنا سابقاً، من الممكن أن ينتهي منهج فلسفي واحد إلى نتائج مختلفة؛ فكلّ فيلسوف يستخدمه حسب أحكامه المسبقة وقبلياته الذهنية، مما يؤدي إلى عدم الاتفاق في قضايا فلسفية مهمة، كتعيين معيار التمييز بين القضايا الأساسية عن غيرها، فليس من المستبعد أن يسلك شخص المنهج المقترح (تحت رقم ٢ من الحقل ي)، ويصل إلى معتقدات أساسية غير التي وصل إليها المتدينون.

٤ .٢ .٣ ـ إذا كان أمرٌ محلّ اختلاف شديد بين طرفين، هل يقبل العقل السليم أن لا يأتي أحد الطرفين ببرهان أو دليل لرأيه؟

من الطبيعي أن تتاح لنا فرصة النقاش في معيار تعيين الأساسي عن غيره، لكن ليس هناك دليل على الاعتقاد مسبقاً بأن الجميع يجب أن يتفقوا في مصاديق المعتقدات الأساسية، فالمؤمن يعتبر اعتقاده بوجود الله أمراً معقولاً ومقبولاً بصورة كاملة، وإذا لم يستنتج معتقده هذا من معتقداته الأخرى، يعتقد بأنه أساسياً حقاً بالنسبة إليه، وقد يخالف الملحدين في هذا الأمر، لكن لم يلزم المتدينون أنفسهم بمعايير الملحدين ومصاديقهم؟ فلا يبدو وجود إلزام كهذا عليهم، فالمجتمع المتدين مسؤول عن المصاديق التي يعتبرها هو أساسية، لا التي يعتبرها غيره، إذاً من حق المتدينين أن يعتبروا الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً حتى لو خالفهم الآخرون في ذلك.

٥ .٢ .٣ ـ ألا يعني القبول بالمدعيات المذكورة أن لا وجود لأيّ منهج معقول للحكم على المجاميع الاعتقادية الأساسية التي تدعيها الجماعات المختلفة؟ ألا ينتهي وجود معتقدات أساسية مغايرة إلى نفي بعضها بعضاً؟ وفي هذه الحالة، ألا يكون تغيير المرء دينه، كدخول شخص مسيحي في الإسلام، أمراً غير معقول؟ وبناء على هذه المقدمات ومن خلال المعتقدات الأساسية، ألا تلزم الاعتقادات الدينية نسبيةٌ مدمرة؟ و... (٢٠).

لا تخفى أهمية هذه الأسئلة على أحد، كما تتضمن بعض الانتقادات على الفكرة الأساسية، لكن وإن لم تحصل على أجوبة مقنعة في الظرف الراهن، تبقى هناك قضية مهمة أخرى، وهي أن مصير هذا البيان من نظرية الفطرة قد ارتبط بمصير فرع مهم من فروع علم المعرفة المعاصر، إذاً لا ترد هذه الاشكالات على هذه النظرية فحسب، بل تشمل الأرضية المعرفية التي تحرّكت عليها هذه النظرية، فعلم المعرفة الذي يشكّل خلفية هذه النظرية، يستخدم في فلسفة العلوم، ومثل هذه الإشكالات ترد على تلك المجالات أيضاً، فالنقد لا يتوقف عند هذه النظرية، بل يتسرب منها إلى المجالات الأخرى، وأيّ حلّ يتوصل إليه في تلك المجالات، سيخدم هذه النظرية أيضاً.

النتيجة النهائية

إذا قبلنا الأساس الفلسفي ـ المعرفي لهذا المقال، فسنتمكن من الادعاء بأن «الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهم معتقد ديني ـ أمر فطري، أي «أساسي حقاً». فالالتزام به من دون الاستناد إلى شواهد وقرائن وأدلة أمر معقول.

ولا يجوز التغاضي عن أن هذا البيان من نظرية الفطرة ليس الشكل النهائي لها، والمشاكل المعرفية فيه مازالت محلّ تداولٍ بين العلماء، لكن هذا البيان ـ على أقلّ التقادير ـ يدلّل أن بإمكاننا إعادة صياغة «نظرية الفطرة» على أساس عقلاني جديد، وسيبقى باب الحوار والنقاش فيه مفتوحاً للمفكرين.

* * *

الهوامش

١ ـ هذا الرأي للدكتور عبدالكريم سروش الذي تناوله مفصلاً في أبحاث «أسباب إقبال الناس على الأنبياء».

٢ ـ Ontological.

٣ ـ Epistemological.

٤ ـ لأساس الفلسفي ـ المعرفي لهذا المدعى مأخوذ من آراء «علماء المعرفة البروتستانتيين»، (Reformed epistemologists) وخاصة «الفين بلانتينجا». للتعرف بشكل مفصّل على آراء بلانتينجا راجع المصادر التالية:

١) Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational?" C.F.Delaney ec. Rationality and Religious Belief, University of Notre Dame Press ١٩٧٩ Ch.١, PP. ٧-٢٧.

٢) ..., "Reason and Belief in God", Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief God, University of Notre Dame Press, ١٩٨٣. Ch.١. PP. ١٦-٩٣.

٣) ..., "Coherentism and the Evidentialist objection to Belief

in God", Robert Aud: and William J. Wainwright, eds. Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. Cornel University Press, ١٩٨٦.Ch.٤, PP. ١٠٩-١٢٨.

٤) M. Peterson, w. Husker, B. Reichenbach, D. Basinger. Reason and Religious Belief. Oxford University Press, ١٩٩١, Ch.٧, PP. ١١٧-١٢٧.

٥) فلسفة الدين، جون هيغ، ترجمه للفارسية: بهرام راد، تنقيح: بهاء الدين خرمشاهي، ط١، طهران: انتشارات الهدى، ١٣٧٢ هـ. ش. (١٩٩٣)، الفصل السادس.

٦) محمد لغنهاوزن، تبيين تجربه هاى دينى (بيان التجارب الدينية): ٣٠ ـ ٢٤، ترجمه للفارسية: محمدرضا اثنى عشري، مجلة كيان، السنة الثانية، العدد التاسع، ٧ و٨/ ١٣٧١ هـ. ش. (١٠ و١١/ ١٩٩٢).

٥ _ Evidentialism.

٦ ـ عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية.(١٧٢٤-١٨٠٤) Emmanuel Kant

٧ _ Strong / Chassical foundationalism.

٨ _ Properly basic beliefs.

٩ _ Evident to the senses.

١٠ _ Incorrigible.

١١ _ Aperiori.

١٢ _ Normative.

١٣ _ Groundless.

١٤ _ Justified.

١٥ _ nferential evidence.

١٦ _ Evidence.

١٧ _ None - inferential evidence.

١٨ _ Ground.

١٩ ـ «اليقطينة الكبيرة» (The great pampkin) إشارة إلى قصة طفل يعتقد أن في أكتوبر من كل عام تظهر يقطينة كبيرة في مزرعة اليقطين، وفي الليلة المحدّدة يذهب إلى المزرعة ويحدّق في الظلام بانتظار ظهور اليقطينة، وقد ادعى منتقدو بلانتينجا (Alvin Plantinga) أن لو

تصوّر أحد رؤية اليقطينة الكبيرة تحت ظروف محيطية وذهنية معينة، واعتقد بأنها ظهرت حقاً، فبناء على آراء بلانتينجا، سيكون معتقده هذا أساسياً حقاً، وقد تحوّل هذا المثال في نقد آراء بلانتينجا إلى مصطلح. راجع: تبيين تجربه هاي ديني (بيان التجارب الدينية): ٣٢.

٢٠ ـ تعرّضت آراء بلانتينجا في هذا المجال إلى انتقادات مختلفة. لمطالعة بعضها راجع المصادر التالية:

١) Wykstra, Stephan J. "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidenct". William L: Row and william J. Wainwright. Philosophy of Religioun (Selected Reading). Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Second edition, ١٩٨٩, PP. ٤٢٦-٤٣٧.

٢) Gutting, Gary, Religious Belief and Religious Skepticism, University of Notre Dame Press. ١٩٨٢. Ch.٣: Disagreement and the Need for Justification, Sec.١: Plantinga's Claim that "God Exists Is Properly Basic". PP. ٧٩-١٠٨, esp. PP. ٧٩-٩٢.

٣) تبيين تجربه هاى دينى (بيان التجارب الدينية): ٣٣، ٣٤.

الآيات الإلهية دعوة للإيمان أم للعقلانية؟

د. محسن جوادي[*]

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان للتدبر في خلق السماوات والأرض والحيوانات والإنسان: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها﴾؛ ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾؛ ﴿فلينظر الإنسان ممّ خلق * خلق من ماء دافق﴾. ومن جانب آخر، يعتبر القرآن الكريم جميع هذه المخلوقات آيات إلهية: ﴿كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته﴾؛ ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾؛ ﴿ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات﴾.

يتضح من ملاحظة الجانبين المذكورين أن تحريض القرآن والروايات على التدبر والتفكر والمطالعة والمشاهدة للخلقة إنما هو لكونها فوق طبيعية [(١)].

تعني الآية العلامة والقرينة، وتدل على ما هو أسمى منها؛ أي أن المعرفة بالآيات تعني الانتقال من الآية إلى صاحبها ومن الأثر إلى المؤثر، ويعتقد الشيخ المطهري بأن المعرفة المبتنية على «الآية» تشكّل قسماً مهماً من المعرفة البشرية، فلا نعرف الله بالآثار والعلائم المحسوسة فحسب، بل نتخذ هذا المنهج لمعرفة أمور أخرى غير محسوسة كاللاشعور فينا أو العقل أو أحاسيس الآخرين، وحتى الشخصيات التاريخية نعرفها بآثارها وعلائمها، وأهم من ذلك «حتى معرفة الذهن الفلسفي بالوجود الخارجي والعيني للمحسوسات أيضاً يتم بواسطة علائمها وآثارها المباشرة

(*) باحث في الحوزة والجامعة، وأستاذ الفلسفة في جامعة قم.

على حواسنا، ونسمّي هذا القسم من المعرفة بالمعرفة الاستنباطية أو الاستدلالية أو ـ تبعاً للقرآن ـ المعرفة بالآيات»[٢].

وتتجلّى أهمية المعرفة بالآيات، بغض النظر عن دورها المهم في منظومة المعرفة البشرية، في تكرار لفظ الآية أو الآيات أكثر من أربعمائة مرّة في القرآن، وفي أكثرها يدعو الإنسان للنظر والتدبر فيها.

نظام المعرفة الإلهية بالآثار وتفسيراته الأربعة

دوّن هذا المقال لإيضاح أصناف التفاسير الخاصة بآلية العبور من الآية إلى صاحبها ومعرفته في ظلّ الآية، ونتمنى أن تكون باكورة بحوث أدق وأوسع في هذا المجال، ونستعرض ـ فيما يلي ـ أربعة تفاسير للمعرفة بالآيات هي:

التفسير الأول ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستنباط العلمي

المنهجية العلمية وإن تعرّضت على مدى التاريخ لتغيرات وتطورات واسعة، لكن بإمكاننا اعتبار أركانها بصورة موجزة كالتالي: المشاهدة، الفرضية، والاختبار[٣]، إذ يقوم الباحث ـ أولاً ـ بمطالعة الحوادث، ثم يقدّم افتراضاً لتفسيرها، ويتغاضى عنها بشكل مؤقت ليطرح افتراضات بديلة ومنافسة؛ كي يتحقق من إمكانية افتراضه الأساسي على وقدرته على تفسير الظاهرة..

وتكمن الخطوة المهمة في المنهجية العلمية في تقييم مدى إمكان تفسير المشاهدات بكلّ واحد من الافتراضات، ويأتي هنا دور حساب الاحتمالات، فمن خلاله يمكننا تعيين قيمة احتمال تفسير المشاهدات المختلفة بالافتراضات المتعددة، فقيمة الاحتمال المذكور مهمة جداً في صياغة النظرية، وعلى سبيل المثال، إذا اتضح لدينا أن الافتراض الثاني يستطيع تفسير الظواهر والمشاهدات بقيمة احتمالية عالية، فإما أن نترك الافتراض الأول نهائياً أو على أقل التقادير لا نستطيع تحويله إلى نظرية، لكن إذا كانت قيمة الاحتمال في الفرض السابق ضئيلةً بحيث يمكننا التغاضي عنها، فسوف يتحوّل الافتراض الأول إلى نظرية علمية، المدعى هنا أن معرفة الله

بواسطة الطبيعة ـ أي المعرفة بالآيات ـ منطبقة تماماً على المنهج العلمي هذا، أي الدليل الاستقرائي المبتني على حساب الاحتمالات.

فمن يهدف إثبات وجود الله من خلال مخلوقاته، يبدأ بالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والإنسان نفسه، ويتدبر فيها، فيشاهد نظمها وهدايتها وجمالها، وتحتاج هذه المشاهدات إلى تفسير، فيسعى عقل الإنسان دائماً في حلّ ألغازها، وقد أثبتت تجارب الإنسان أنه كلّما كان هناك نظم وهداية وجمال وفن، فلابد من وجود منظّم ومدبر وفنان، وتسبب هذه التجربة العامة طرح فرضية تدخل منظم حكيم في خلق الظواهر المنظمة اللامتناهية في عالم المخلوقات. (نؤكد على النظم الخاص الموجود في أماكن مختلفة من العالم، لأن إثبات وجود النظم في كل العالم وجعله مقدّمة للاستدلال أمر صعب).

لكن المنهجية العلمية تفرض على الباحث التخلّي عن هذه الفرضية ليطرح مكانها فرضيةً أخرى، مثل القول بأن النظم الذي نشاهده في مواضع من الخليقة لم يوجده ناظم حكيم، بل وجد بالصدفة [(٤)].

فلنتأمل في المنظومة الشمسية المتشكّلة من آلاف الأجزاء، فلو كانت الفاصلة بين الأرض والشمس أكثر أو أقلّ مما هي عليه الآن، لما أمكن الحياة عليها، أو لو كانت نسبة الأوكسيجين في جوّ الأرض أكثر مما هي عليه الآن، لاحترق كلّ شيء عليها، ولو كان أقلّ من ذلك لما أمكننا حرق شيء ولصعبت الحياة حينذاك.

فهل لقواعد حساب الاحتمالات تقييم مدى احتمال استقرار أعضاء هذه المنظومة بأعدادها الهائلة إلى جانب بعضها؟ وبما أن احتمال وقوع أيّ أمر يمثل بكسرٍ بين الصفر والواحد، واحتمال وقوع أمرين يحاسب بضرب احتمال حدوث كلّ منهما في الآخر، فكم سيكون احتمال استقرار هذه الأعداد الهائلة بهذا الشكل المحدّد ضئيلاً، خاصةً وأن بإمكان كلّ جزء أن يستقرّ بمئات الحالات [(٥)].

إذن، لم يبق أمام الباحث إلا افتراض وجود ناظم مدبّر في خلق المنظومة الشمسية، وأهم من ذلك في خلق الإنسان نفسه بوصف ذلك فرضيةً علمية، فكلّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، اكتشفنا نظماً أكثر دقةً، وتضاءل احتمال وجودها

بالصدفة أكثر فأكثر.

نعم! كلّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، أصبح إيماننا بالله أقوى، وتضاءل احتمال وجود هذا العالم من دون خالق مدبر، حتى يكاد ينعدم.

وقد طرح الشيخ المطهري والسيد الصدر منهج معرفة الله بالتدبر في مخلوقاته (المعرفة بالآيات)، واستدلا عليه [٦]، يقول الشيخ المطهري: «حقيقة معرفة الله ليست متباينةً عن سائر معارفنا، كمعرفتنا بحقائق الطبيعة مثل الحياة، باطن الإنسان وغيرها» [٧]، وفي مكان آخر يعتبر التمايز بين معرفة الله واللاهوت عن علم الأحياء أو علم النفس في كون موضوع أحدهما جزئي والآخر كلّي، لا في المنهج المتبع في كلّ منها [٨].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السيد محمد باقر الصدر سمّى هذا المنهج بالدليل العلمي الاستقرائي، واستدلّ له، لكن الشيخ مطهري على الرغم من دفاعه عن هذا المنهج، لم يسمّه بعنوان علمي بحت، بل فضّل إطلاق الطريق العلمي ـ الفلسفي عليه [٩]، ويعود سبب ذلك إلى أنه يعتقد باعتماد المنهج العلمي على المشاهدة والاختبار، بينما الذات الربوبية منزهة عنهما [١٠]، وعلى هذا الأساس، يؤكّد في مواضع عديدة على أن اللاهوت غير علمي، ويسمّيه في بعض الأحيان فلسفياً أو تعقلياً؛ ليبيّن أن موضوع وجود الله ليس كسائر المواضيع التي يمكننا مشاهدتها، بل يجب علينا الخروج من عالم المحسوسات إلى غير المحسوسات، ولكن إذا اعتبرنا المنهج العلمي أعمّ من المشاهدة والاختبار المباشر للموضوع كما هو سائد اليوم، ومبتنياً على حساب الاحتمالات، وجب علينا القول بأن المنهج الذي سلكه المطهري في بيان برهان النظم هو منهج علمي أيضاً.

وبإمكاننا استلهام هذا المعنى في أن المعرفة بالآيات تقع قبال المعرفة العلمية ـ بمعنى المشاهدة والاختبار ـ من صريح عباراته حيث يقول: «أغلب معلوماتنا ليست بالحسية المباشرة ـ الإدراك الحسي المباشر ـ ولا منطقية علمية تجريبية (حيث تكون موضوعاً للتجربة والاختبار)، بل على حدّ تعبير القرآن: معرفةً بالآيات (معرفة بالآثار)» [١١].

إذن، نستطيع القول بأن النقاش يدور حول الألفاظ، فهو لم يسمّ المنهج المبنيّ على الاحتمالات في معرفة الله بالمنهج العلمي، كي لا يوهم القارئ بأن موضوع معرفة الله قابل للمشاهدة، لذا سمّاه: المنهج العلمي ـ الفلسفي.

لكن ثمة إشكال في بيانه؛ فعلى الرغم من استدلاله للمعرفة بالآيات وهو استدلال مبنيّ على حساب الاحتمالات (برهان النظم) [(١٢)] ودفاعه عنه، يذهب في أحد مؤلفاته إلى أن اللاهوت لا يخضع لحساب الاحتمالات [(١٣)].

ونلاحظ هذه المسألة ـ أي بيان برهان النظم بطريقة متمايزة ـ في كتابات الفلاسفة المسيحيين أيضاً[(١٤)]، وقد ناقشوها بشكل واسع، لكننا لا نتطرّق إليها، فهدفنا استعراض التفاسير المختلفة عن المعرفة بالآيات.

التفسير الثاني ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستدلال الفلسفي

المراد بالاستدلال الفلسفي أن كبرى القضية في الاستدلال قاعدةٌ عقلية لا يمكن إثباتها بالاستقراء والاختبار، بل تأخذ مصداقيتها من العقل بصفتها قانوناً فلسفياً، إذاً من الممكن أن تكون صغرى القضية في الاستدلال الفلسفي من الأمور التجريبية أو المحسوسة، لكن الكبرى يجب أن تكون عقلية.

وقد اعتبر بعض العلماء أن لمنهج المعرفة بالآيات الذي يدعو إليه القرآن، حقيقةٌ فلسفية، وعلى الرغم من إنكار السيد الطباطبائي لوجود أيّ استدلال في القرآن على وجود الله، واعتقاده باعتبار وجود الله ـ قرآنياً ـ من البديهيات[(١٥)]، إلا أنه في مقام تفسير حقيقة المعرفة بالآيات يقرّ بإمكان التوصل إلى أمور تدلّ على وجود الله وصفاته بالتدبر والتأمل في آيات الله التكوينية، والأخذ بنظر الاعتبار الأصول العقلية، فكون الموجودات الطبيعية مخلوقةً ـ إضافةً لحاجتها وافتقارها ـ يدلّ بوضوح على وجود الله وصفاته، نظراً للأصل العقلي الذي يصرّح بحاجة كل مخلوق إلى خالقه واعتماده عليه [(١٦)]، ومن الملاحظ استخدام هذا المنهج ـ اتخاذ خلق الموجودات الطبيعية وتكاملها ونظمها وهدايتها ـ مقدمةً للاستدلال الفلسفي وإثبات وجود الله على هذا الأساس بأشكال مختلفة، فتأخذ البراهين المسماة بالعلميوجودية في فلسفة

الدين المسيحي في الغالب بمقدمة تجريبية مثل «الحدوث» أو «الحركة» و...، وتضمها إلى أصل فلسفي، كحاجة كلّ حادث إلى محدث، أو متحرّك إلى محرّك، وتقوم بإثبات وجود الله.

وكذلك برهان الوجوب والإمكان الذي يعتمده الفلاسفة، أو برهان الحدوث الذي يعتمده المتكلمون [(١٧)]، ويشير السيد الصدر إلى ضرورة وجود عاقل حكيم، من خارج عالم المادة لرعاية النموّ والتكامل في الموجودات المتكاملة، فكثير منها، كنطفة الإنسان، بحاجة إلى علّة في تطورها وتكاملها (أصل فلسفي)، ومن الضروري أن تكون هذه العلة ذات شعور، فمعطي الشيء يجب أن يكون متمتعاً به (الأصل الفلسفي القائل بسنخية العلة والمعلول) [(١٨)].

على أيّ حال، نستطيع القول: إن المعرفة بالآثار من خلال المخلوقات والأمور الطبيعية في التفسيرين المذكورين تابعةٌ للعملية المعرفية التالية:

القرائن والأدلة ← عملية الاستدلال ← الإيمان والتصديق

أي أن حقيقة المعرفة منطقية واستدلالية، ونتوصل إليها بمقدمات وأصول استدلالية علمية أو فلسفية.

التفسير الثالث ـ المعرفة بالآيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني)

لجون هيغ [(١٩)]، أحد فلاسفة الدين المعاصرين، نظرة إيجابية إلى الدين ومبانيه، ويعتقد بعجز الأدلة عن إثبات وجود الله بصورة قطعية، لكنه يعتبر الإيمان بالله من الأمور المعقولة ومن المعتقدات غير المبتنية على الاستدلال والاستنباط، ويتساءل: هل تعني المعرفة الإثبات؟ فيجيب: على أقل التقادير، لم يعتقد الذين دونوا الكتاب المقدّس بذلك؛ بل كانوا يعدّون وجود الله أمراً ملموساً وتجريبياً، لا موضوعاً للاستدلال والاستنباط.

تتضمن فحوى الاستدلال وجمع القرائن والأدلة نوعاً من الانفصال والتمايز بين الواقع المشهود ـ الذي يعدّ مقدمةً ـ والهدف المطلوب، وهو نتيجة الاستدلال، فأثر القدم يدلّ على السير، لكن رؤية الشخص نفسه في حالة السير ليست دليلاً على

الاعتقاد بوجوده، فليس هناك مجال للاستدلال.

ادعى جون هيغ ـ معتمداً قواعد علم المعرفة الحديثة ـ أن ما عرف تحت عنوان قاعدة كليفورد[٢٠]، والتي مفادها أن «لا يصحّ في أي زمان وأي مكان ولأي شخص أن يعتقد بشيء دون تقديم دليل مقنع عليه».. يحتاج إلى تعديل؛ لأننا نحتاج ذكر الشواهد والأدلة في المعارف الاستدلالية وغير التجريبية، لكننا لا نحتاج الاستدلال والاستنباط في المعارف التجريبية، والتي تشكل قسطاً مهماً من معارفنا.

إننا نثق بمعطيات حواسنا، لكننا لا نثبتها بالأدلة والقرائن؛ إذاً باستطاعتنا تقسيم معارفنا إلى صنفين أساسيين: صنف مبتنٍ على الشواهد والأدلة، وصنف غير قائمٍ عليها، وتقع الحركة في الصنف الأول (المعارف الاستدلالية) على النحو التالي: الشواهد والأدلة ← الاستنباط ← الاعتقاد، لكننا لا نحتاج شواهد واستنباط في الصنف الثاني، بل ننطلق مباشرةً من التجربة الفعّالة أو البدهيات العقلية إلى الاعتقاد بالموضوع.

وتتألف البدهيات العقلية من بعض المعارف غير الاستدلالية، كامتناع اجتماع النقيضين، فعلى الرغم من فقدان الدليل على صحتها، تغدو موضع تصديق لدى العقل، ولكن المدركات الحسية تشكّل أهم قسم من المعارف غير الاستدلالية، وهي أفضل أنموذج لهذه المعتقدات، فعلى الرغم من انعدام الدليل المنطقي عليها، يؤمن بها الناس، ويعتبر هيغ إدراكاتنا الدينية من هذا النوع.

يستخدم جون هيغ مصطلحين لشرح فكرته هما: المعتقد الأساسي (Basic) والمعتقد الجذري (Fundational)[٢١]، ويعود كلا هذين الصنفين من المعارف، إلى المعرفة التجريبية غير الاستدلالية، لكن الفارق بينهما أن الأول يختصّ بمدركات خاصة وتجارب معينة، كرؤية منضدة في مكان ما والاعتقاد بوجودها، لكن الاعتقاد بوجود أشياء مادية كالمنضدة، أو الاعتقاد بإمكان معرفة عالم المادة بالحواس وأمور كهذه ـ لا تدخل في إطار تجربة أو إدراك حسي خاص ـ يسمى بالمعتقد الجذري، ويرى هيغ أن المعتقدات الأساسية يمكنها أن تخطأ وإن كان من الممكن معرفة أخطائها، بيد أنه لا يمكننا النقاش فيما يخصّ المعتقدات الجذرية، و

ينقل هيغ عن هيوم[٢٢] قوله: لا يحقّ لنا أن نسأل: هل عالم المادة موجود أم لا؟ وإن كنا نستطيع النقاش حول تفاصيل الاعتقاد بعالم المادة، بعبارة أخرى، المعتقدات الجذرية هي المصادرات القبلية في كلّ معتقد أساسي، بحيث لا يمكن التوصل إلى المعتقدات الأساسية من دونها.

وقد وقع الحديث هنا في موضعين:

الأول: قضايا الفهم الديني الخاص، وهي محلّ نقاش وأخذ وردّ، كرؤية الله على شكل معين أو رؤية نصرته وعونه (معتقد أساسي)، ولا يختلف هذا الصنف عن المدركات الحسية الخاصة.

الثاني: الحديث عن أصل وجود الله وعالم الغيب، وإمكان انكشافه للبشر (معتقد جذري)، وهو كأصل الاعتقاد بوجود عالم المادّة و انكشافه، غير قابل للنقاش، ويعدّ من قبليات أيّ تجربة دينية خاصة.

ويعتقد هيغ أن الموضوع الأهمّ يكمن في التمييز ـ في دائرة الدين ـ بين المعتقدات الأساسية والجذرية؛ لأن المعتقدات الجذرية الدينية، كوجود الله وعالم الغيب، محلّ سجال ونقاش أكثر من المعتقدات الجذرية في مجال الطبيعة، كما يمكن استخدام التمايز المذكور في شرح أسباب اختلاف المؤمنين، فاختلافهم غالباً ما يكون في المعتقدات الأساسية لا الجذرية.

ويبين هيغ ـ بعد سرد هذه المقدمات ـ أصل ادعائه بأن بإمكاننا الوصول إلى شكل من المعرفة غير المباشرة (midiated) وغير الاستدلالية بالله تعالى؛ فيرى أن علمنا بالحوادث الطبيعية يصنع الخلفية التجريبية لعلمنا بالله، فنحن نجرّب الله في الطبيعة، والمعرفة بالآيات لا تعني أننا نستنبط وجود الله بواسطتها، بل نجرّب آيات الله وآثاره، أي نرى الله في حجاب الطبيعة، كما يعتقد هيغ أن الإطار المعرفي لمعرفة الله مماثٍ للإطار المعرفي لمعرفة سائر الأمور التجريبية، وإن كان متعلّق المعرفة الدينية هو الذات الوحدانية (الله) التي لا مثيل لها (unique)، ويرى أننا لا نعرف الله بهذه الوسائط فحسب، بل معرفة أيّ شيء آخر إنما تتم بالطريقة نفسها.

يستخدم هيغ مصطلحين أساسيين لعرض فكرته: الأول significance بمعنى

الدال أو المشير، والآخر interpretation بمعنى التفسير أو التأويل، فالدال أمر خارجي والتأويل أمر ذهني، والمعرفة تتكوّن من تركيبهما، فنحن نعيش في عالم جميعُ موجوداته دالّة، أي أنها تعطينا معنى معيناً، وهذه هي الميزة التي تسمّى بالوجود في البيت (homeness)، وهي خصوصية مهمة لاستمرار حياة الإنسان؛ أي أن العالم ليس صندوقاً مغلقاً يقف الإنسان محتاراً أمامه، بل إنه يستطيع التعرّف عليه، وللعنصر الدال ـ وهو أمر خارجي ـ أهميّته في هذه العملية، وإن كانت المعرفة تتمّ نتيجة نشاط ذهن الإنسان، فإذا عرفنا كيفية التعامل مع هذه الدوالّ، سننتبه إلى وجودها، من هنا تمتزج المعرفة بالعمل ويرتبط اختلاف ردود الأفعال باختلاف المعاني.

ويذهب هيغ إلى أن الإنسان يميل للذرائعيّة (pragmatic) متأثراً بغريزته، أي يختار دوالّ تؤمّن بقاءه وترفع حوائجه، وتنبع هذه الطريقة من الانتقاء من وجدان الإنسان، فهو بطبيعته يهتم بنقل دوال إلى ذهنه تساعده على البقاء أكثر من الدوال الأخرى، فالدوال التي تنتقل إلى ذهنه تأوّل وتفسّر، فتولد منها المعرفة، وتتمّ عملية التفسير والتأويل على ضوء الحاجات والملاحظات الذرائعية، ولذا يفسّر دالّ ما أحياناً بصور مختلفة.

بعض التعبيرات غير قابلة للجمع (exclusive)؛ فمثلاً لا نستطيع تفسير دالّ حسّي واحد بكلب وثعلب، لكن بعض التعبيرات ملائمة (compatible)، كتعبيرنا عن شيء واحد بحيوان وكلب، حسب حاجتنا لذلك، فكلمات: «حيوان» و«كلب» قابلة للجمع، وترتبط طبقات المعنى فيها بصورةٍ دقيقة بإمكان تلائم التعبيرات المختلفة.

قد تفسّر الكلمات على الورق أحياناً بأنها نتيجة التقاء صدفي للقلم والورقة، فيما تفسّر أحياناً أخرى بكلمات ذات معنى، وثالثة بألغاز، وهذه التعبيرات كلّها قابلة للجمع، ويعود اختلاف التعبير والتفسير ـ إضافةً لاختلاف الأغراض ـ إلى مدى معلومات المفسّر أيضاً.

يدخل هيغ ـ بعد بيان هذه المقدمات ـ في صلب موضوعه، ساعياً لإثبات أننا نتخذ طريقةً واحدة للارتباط بأقسام الدوالّ الثلاثة، أي الطبيعة والإنسان والله، وفي

الواقع الأقسام الثلاثة هذه، هي أقسامٌ للوجود أيضاً؛ فوجود الشيء بالنسبة لنا دلالته؛ لأننا لا نستطيع إدراك شيء لا دلالة له.

إننا نعتبر ـ وإن لم نمتلك دليلاً ـ أصل وجود عالم الطبيعة وإمكان معرفته أمراً مسلّماً، من خلال عملٍ تفسيري، ثم نقوم بتجارب خاصة (المعتقدات الأساسية) بناءً عليه، كالإحساس بالحرّ والبرد، كما نعتبر الإنسان عنصراً مسؤولاً، حين تناوله بالبحث، ونعتقد أن مسؤوليته ناتجة عن الأحكام الأخلاقية التي يمكن التعرّف عليها، كذلك نعتبر أصل وجود الغيب وإمكان انكشافه لنا من المسلّمات، ونقوم ـ على هذا الأساس ـ بتجارب دينية خاصة، كرؤية نصرة الله وعونه أو سخطه في حادثةٍ ما.

لكن كما لا يمكننا إقناع أحد بوجود عالم المادة بالبراهين، كذلك لا يمكننا إثبات إلزامات أخلاقية له بالاستدلال، كما لا نستطيع البرهنة على وجود عالم الغيب.

إن حاجة الفرد للتفسير الطبيعي للأشياء إنما هي لأجل بقائه، الأمر الذي يدفعه للإيمان بالمادة وعالم الطبيعة وإمكان معرفتهما، وهذه الحاجة وإدراكها ليس أمراً خارجياً، إنما هو نابع من ذات الإنسان، وفي المجالات الأخلاقية أيضاً حاجة الفرد للتفسير الأخلاقي هي التي تضطرّه للإذعان بالإلزامات الأخلاقية؛ فحينما يمرّ شخصان بطفلٍ مجروح، يفسّر أحدهم الحادثة على أنها طبيعية ويمضي، فيما يقدّم الآخر ـ إضافةً لهذا التفسير ـ تفسيراً أخلاقياً، ويرى نفسه ملزماً بإلزامات أخلاقية لمساعدة هذا الطفل، وهذان التفسيران متلائمان، وبينهما نوعٌ من التسلسل، أي أن التفسير الأخلاقي لا يتمّ من دون خلفية، بل يقوم على تفسير طبيعي؛ فإذا أردنا إلزام أحد بالدائرة الأخلاقية، فلا يمكننا ذلك عبر ممارسة استدلال يهدف إثبات وجود إلزامات أخلاقية، بل يجب علينا تفعيل إحساسه بالحاجة إلى التفاسير الأخلاقية.

المسألة نفسها بالنسبة للتفسير الديني؛ أي أن ما يعبّر عنه بصورة طبيعية، يقع أحياناً موضوعاً للتفسير الديني. فحينما نرى خشبةً تطفو على الماء ـ ونحن في حال غرق ـ ثم ننجو بواسطتها، نفسّر هذا الحدث على أنه حدث طبيعي مبنيّ على قانون

العلية، كما نفسّره عنايةً إلهية أتت لإنقاذنا، وهذا التفسير الديني وُلِد في ظلّ ذلك التفسير الطبيعي، لكنه منبعث من حاجتنا للسكون والطمأنينة التي يكفلها لنا الله.

يرى المؤمن في هذا العالم أموراً ودوالاً، وأفضل ما يستطيع فعله قبالها الاعتماد عليها والتبعية لها، فتشكّل الطبيعةُ ومعرفتها الأرضيةَ الخصبة لانبثاق التفاسير الدينية، لهذا اعتبرنا معرفة الله والإيمان به مبتنياً على معرفة الطبيعة والتصديق بها، ومعنى ذلك أنّ الحوادث الطبيعية والنظم والهداية، تصنع الأرضية المناسبة للتفسير الديني، فنحن لا نمارس ـ ثمّة ـ ستدلالاً، بل نواجه الله بشكلٍ من الأشكال من خلال الطبيعة، ولدعوة الإنسان إلى الإيمان، يجب علينا دعوته لمعرفة نفسه واحتياجاته، فإذا انبثق إحساس الحاجة إلى الله في قلبه، نمت شجرة الإيمان في حياته.

وفي الختام، يقرّ هيغ بأن في الإيمان بالله ومعرفته نوعاً من المجازفة، فعلى الإنسان أن يتخذ قراراً محدّداً وخياراً معيناً (معتقد جذري) في أيّ حال من الأحوال، لكنها مجازفةٌ لا تمنع المعرفة، كما أن سائر المعارف الجذرية المتعلّقة بالمادة والإنسان تستلزم هي الأخرى نوعاً من المجازفة؛ فنرى أنفسنا ملزمين بالاعتراف بوجود عالم المادة دون أن نعرف سرّه، كما أننا نجهل آلية هذا الاعتقاد.

كذلك، يرى الإنسان نفسه ملزماً بقبول بعض الأحكام حين مواجهة أناس آخرين، جاهلاً سرّ هذا الأمر، كما يرى بعض الناس أنفسهم مضطرين للإيمان بوجود الله في مواجهتهم لعالم الغيب، وإن لم يكن إيمانهم مبتنياً على استدلال، لكنه معقول ومقبول لدينا، كما هو الحال بالنسبة لعالم المادة [(٢٣)].

التفسير الرابع ـ المعرفة بالآيات بمعنى التذكر

تبتني هذه القراءة على قبول العلم الحضوري والمسبق بوجود الله تعالى بصورة فطرية وسابقة على الاستدلال والتجربة، لكن هذا العلم قد أصابه الفتور بسبب الذنوب والابتعاد عن الله، ويؤدي التأمل في الطبيعة ـ بوصفها علامات وآثار على وجود

الله - إلى استرجاع ذكريات «اللقاء الحضوري مع الله» والميثاق الأزلي معه، وبالنتيجة تنبّه الإنسان.

تعني الآية الأثر والعلامة، ولها أقسام مختلفة: وضعية كاللغة، وغير وضعية (تكوينية)، وهو القسم المراد هنا، فللدوالّ في دلالتها على مدلولها مراتب متعددة، إذ تدلّ في بعض الأحيان على فردٍ من مجموعة، فأثر القدم يدلّ على مرور أحد ما، وبتمحيصٍ أكثر قد نتوصل إلى مواصفات العابر، ككونه امرأةً أو رجلاً.

المسألة المهمة أن العلائم المذكورة لا يمكنها تحديد العابر بدقة، إلا أن تكون لنا معرفة مسبقة بمواصفاته، أو أن نراه، أو نقوم بتحديده اعتماداً على معرفة آخرين له [٢٤].

ونلاحظ - لدى مراجعة آيات القرآن - أن خلق السماء والأرض وسائر الأمور الطبيعية الأخرى إنما ذكرت بوصفها آيات وعلامات على الذات الربوبية نفسها: ﴿**ذلك من آيات الله لعلهم يذّكرون**﴾؛ ﴿**ويريكم آياته فأيّ آيات الله تنكرون**﴾، فلو لم تكن للإنسان معرفةٌ سابقة بالله تعالى، لكان وجود خالقٍ للطبيعة وناظم لها هو أكثر ما يمكن أن يدلّ عليه التأمّل في خلق السماء والأرض.

يبدو من الأفضل تفسير المعرفة بالآيات التي دعا إليها القرآن الكريم، بأن الإنسان مدعو للتأمّل في علامات الرب وآثاره التي يحسّ بها في أعماق وجوده، ويميل له بفطرته، ويحمل ذكريات مبعثرة عن اللقاء به في عالم الذر، فيزيل التأمّل الغبار عن تلك الذكريات، ويتنبّه الإنسان بتصفية باطنه ومشاهدة آثار ربّه، فيذكره على وجه التعيين، لا أن يعرف بوجود خالق وناظم مجهول.

وثمّة شواهد أخرى على هذا الرأي، منها: أن المفسرين - تبعاً للأئمة من أهل البيت - اعتبروا الآية الشريفة: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ مشيرةً إلى كون المعرفة بالله فطرية، كما قال الإمام الصادق عليه السلام في تفسيرها: «فطرهم على المعرفة به» [٢٥]، وتؤكّد الأمر روايةٌ أخرى مفادها أن الإنسان لو لم يعرف الله من قبل، لما استطاع معرفته أبداً [٢٦]، والذي يبدو أن هذه الرواية تدلّ على أن الاستدلال والبرهان يمكنهما الدلالة على وجود فرد من مجموعة ما، لكن معرفة

ميزات ذلك الفرد وصفاته بصورة دقيقة منوطةً بحضوره ومشاهدته.

الشاهد الآخر في هذا المجال هو عدم ذكر عالم الخلق بوصفه علامةً للجميع، فلو كانت العملية عملية استدلال لما اختصّته الآيات القرآنية بالمؤمنين دون غيرهم، أو لم يعد علامةً لمن لم ينسوا الميثاق على أقل التقادير: ﴿إن في ذلك لآية لقوم يذكّرون﴾.

وتعدّ الآيات القرآنية تكذيب الآيات الإلهية نتيجةً لنقض المواثيق ونسيانها: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله ...﴾، ويدلّ هذا على أن الكفر ليس عدم معرفة الله؛ لأن الجميع يعرفه، بل هو التغاضي عما هو معلوم ومعروف.

وأكثر من ذلك دلالةً وصراحة، الآياتُ القرآنية التي تعتبر الآيات التكوينية والتشريعية لا تفيد غير المؤمنين ومن نقضوا عهدهم وميثاقهم: ﴿وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾، وهم الذين لطالما نبّههم الله بآياته كي يتذكّروا الميثاق العظيم، لكنهم أعرضوا عنها وهم أظلم الناس أجمعين: ﴿ومن أظلم ممن ذكّر بآيات الله فأعرض عنها﴾، وتدلّ هذه الآيات على كون السماء والأرض آيةً لمن يحتفظ بإيمانه الفطري فحسب، أو من يحتفظ بذكرياته عن عالم الغيب.

خلاصة واستنتاج

من التفاسير الأربعة التي ذكرناها للمعرفة بالآيات، أو على حدّ تعبير جون هيغ المعرفة بالوسائط، لا يمكننا قبول تفسير هيغ، ولسنا هنا بصدد مناقشة رأيه بشكل مفصّل، لكن تجدر الإشارة إلى أهمّ نقاط الضعف في رأيه، فتبعاً للوثر[(٢٧)] في تفسيره للإيمان، اعتبر جون هيغ الاتكال ركناً أساسياً في الإيمان، مؤكّداً على دوره في المعتقدات الجذرية جميعها؛ لأن على الإنسان في النهاية اتخاذ القرار بشأنها، وهو ما يكون فيه نوع من المجازفة دائماً.

المشكلة الأساسية لدى هيغ نظرته الذرائعية للمعرفة البشرية، فهو يعتقد بأن المعرفة البشرية تتجز على أساس حوائج الإنسان، لهذا يجيز تفسير ظاهرةٍ واحدة حسب مستويات مختلفة من حاجات الإنسان بطرق مختلفة، وتكشف المعرفة الدينية عنده عن حاجات الإنسان أكثر مما تكشف عن حقائق عالم الواقع، وفي رأيه لا

يختصّ هذا بالمعرفة الدينية، بل المعارف جميعها مرتبطة بحاجات الإنسان أيضاً، لكن الحقيقة أن الإيمان ليس قراراً مبنياً على الاتكال ومصحوباً بالمجازفة حول أمر مجهول (الذات الربوبية)، بل هو اتكال على موجودٍ معلوم (الذات الربوبية)، وطمأنينة به، والفارق بين هذين القولين كبير.

والإشكال الرئيس في رؤية هيغ اعتقاده بإمكان حصول الإنسان على تفسير ديني دون الإيمان برب معيّن، متعالٍ عن عالم الطبيعة، وهو مغزى دعوة الأديان، وهذا ما يخالف مرتكزات المؤمنين التي يريد هيغ تفسيرها.

ولا يعني هذا أن لا وجود لنقاط إيجابية ومفيدة في نظريّته، لكن لا يسع المقام لاستعراضها.

أما التفاسير الثلاثة الأخرى، فبغضّ النظر عن الإشكالات الجزئية الواردة عليها جميعاً، نرى أن لا مانع من تعدّد الطرق في مجال إثبات وجود الله، فتعدّد الطرق في معرفة شيء واحد أو التذكير بوجوده (الذات الربوبية) ناشئ عن تعدّد أبعاد الإنسان نفسه؛ فعقل الإنسان العلمي يقتضي طريقةً علمية، وعقله الفلسفي يستدعي طريقةً فلسفية، ومن جهة أخرى روح الإنسان محتاجة للقاء حضوري لمعرفة الله في مستوى أسمى من المعرفة العقلية، والذي تمّ ـ على حد تعبير القرآن الكريم ـ في عالم الذرّ، ويستعيد الإنسان اليوم ذكرياته من ذلك اللقاء عبر التأمل في الطبيعة، وفي نفسه، وفي سائر آيات الله.

فطعن العرفاء بالفلاسفة واستهزاؤهم بهم، ليس لعجز العقل عن إثبات وجود الله، بل لاعتقادهم بلا منطقيةِ حرمان الإنسان نفسه مشاهدةَ الله ما دام ذلك ممكناً له، ولذا نرى جلال الدين الرومي يأخذ على الفلاسفة عدم استماعهم لصوت الله الذي يترنم في الطبيعة، وعدم رؤيتهم لجلاله وجماله، وتعاملهم معه بصفته موجوداً غائباً يبحثون عن دليل لإثبات وجوده.

اعذرني! إن كنت لا أرى مع كلّ هذه الغوغاء والأصوات والأصداء والصراعات! [٢٨].

الأشعار التالية دليلنا على دعوة الرومي وسائر العرفاء للسموّ من عالم العقل إلى

عالم الحضور، لا نبذ العقل في نطاقه الخاص به:

إذا كان لك بصر فلا تسِر كالأعمى، وإن لم تكن بصيراً فالزم العصا

إذا لم يكن لك بصر، فاجعل عصا الاستدلال والبرهان قائدَك

وإن لم تكن لديك عصا الاستدلال وسرت من دون مرشد، فستواجه الضباب على كل طريق

وسر كما يسير الأعمى، كي تخلص نفسك من الأحجار والآبار(٢٩).

ويتجاوز ابن عربي هذه الآراء ليقول: إن مجالات المعرفة البشرية جميعها ـ سواء منها العلم والعقل أو الكشف والشهود ـ تثير حيرة الإنسان، ولن يحصل على الطمأنينة والسكينة إلا في ظلّ الحب والانجذاب، مسمّياً هذه المرحلة بـ «الإعلام الإلهي»، ويقصد بذلك أن مادام الإنسان يسعى بنفسه لمعرفة الله، سواء بالعلم أو الفلسفة أو العرفان (الشهود)، فلن يطمئن أبداً لنتيجة سعيه؛ ولا يمكنه الاطمئنان والاستقرار حتى يهبّ عليه نسيم الإعلام الإلهي (معرفة يهبها الله ولا يتوصّل الإنسان إليها بنفسه)(٣٠).

ملخّص الحديث: إن بإمكاننا تقبل طرق مختلفة في تفسير المعرفة بالآثار، ويعود سبب ذلك إلى وجود أبعاد مختلفة في الإنسان نفسه، ولعلّ تعدّد صور دعوة القرآن للمعرفة بالآيات دليلٌ على إمكان معرفة الله كذلك بطرق مختلفة؛ فبعض الآيات القرآنية تعدّ الخلق آياتٍ للعلماء: ﴿**إن في ذلك لآية لقوم يعلمون**﴾ (٢٧: ٥٢)، وفي موضع آخر عدّت لأصحاب الفكر والعقلاء: ﴿**إن في ذلك لآية لقوم يعقلون**﴾ (١٦: ٦٧)، ﴿**إن في ذلك لآية لقوم يتفكّرون**﴾ (١٦: ٦٩)، كما عدّت في آيات أخرى للمتذكّرين: ﴿**إن في ذلك لآية لقوم يذكّرون**﴾ (١٦: ١٣).

* * *

الهوامش

١ ـ لا نقصد إنكار قيمة مطالعة الطبيعة للاستمتاع بنعمها، بل نريد تبيين سبب تأكيد القرآن على مشاهدة الطبيعة والتدبر فيها، وهو كونها آية ودليلاً على الله سبحانه وتعالى.

٢ ـ مجموعة مؤلفات الشيخ مطهري ٣: ٥٠؛ وكذلك: ١٣: ٤٢٤، ٤٤١. ومقالات فلسفي (فلسفية) ٢: ٢٣٩.

٣ ـ راجع: ايان باربور، علم ودين: ١٨، ٢٧، ٤١، ترجمه للفارسية: بهاءالدين خرمشاهي، مركز نشر دانشكاهي؛ ودرآمدي تاريخي به فلسفه علم (إطلالة تاريخية على فلسفة العلم)، جان لازي، ترجمه للفارسية: علي بايا، مركز نشر دانشكاهي؛ وعلم شناسي فلسفي (دراسة فلسفية للعلم)، مجموعة مقالات من دائرة معارف بل ادواردز الفلسفية (مقاله هاي تبيين علمي، روش علمي)، ترجمه للفارسية: عبد الكريم سروش، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي.

٤ ـ يعتبر السيد الصدر أن الافتراضات الممكنة في مجال تفسير ظواهر العالم أربعة، ويتحدث عن القيمة الاحتمالية لكل منها بشكل مفصل. راجع: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣، دار التعارف للمطبوعات.

٥ ـ مطهري، التوحيد: ٧٣، نشر صدرا.

٦ ـ تناول الشيخ المطهري هذا الموضوع بشكل موسع في كتاب التوحيد: ٥٨ـ ٩٨، أكثر من سائر مؤلفاته. وتناولها السيد الصدر بصورة مستدلّة في رسالة تحت عنوان: «المرسل والرسول والرسالة»: ٣٨. ٤٧.

٧ ـ مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ٣: ٥٠.

٨ ـ المصدر نفسه ١٣: ٤٤١.

٩ ـ مطهري، التوحيد: ٤٤، ٦٠.

١٠ ـ المصدر نفسه: ٤٤.

١١ ـ مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ١٣: ٤٤١.

١٢ ـ يعتقد المطهري أن المعرفة بالآيات هي برهان النظم، «أبسط وأعمّ برهان يُقام على وجود الله هو برهان النظم، فالقرآن الكريم يسمّي المخلوقات بالآيات، أي العلائم والدلائل على الله»، مجموعة التأليفات ١: ٥٢٧.

١٣ ـ المصدر نفسه ١٢: ٤٠٠، ويبدو أن الشيخ في كتاب التوحيد ـ الذي ذكر فيه صراحةً ابتناء برهان النظم على الاحتمالات ـ يريد بيان أحد مناهج معرفة الله، وحينما ينكر ابتناء معرفة الله على حساب الاحتمالات، يريد بذلك إنكار انحصار منهج معرفة الله بالافتراض والاحتمال، الوجه

الآخر للجمع بين القولين هو أن الطريقة العلمية المبتنية على الاحتمالات تثبت أصل وجود الله، لكن اللاهوت الذي يعني معرفة صفات الله، تتطلّب أموراً لا يمكن إثباتها بالحساب نفسه، والشاهد على هذا الرأي قوله: «لم يوص القرآن إطلاقاً بمعرفة وحدانية الله التي تحصل بالمطالعة في نظام الخلق، حيث يؤكّد على أن معرفة الخالق الفَوق طبيعية تتمّ بهذا المنهج، وتوصية كهذه غير صائبة البتة»، راجع: سيري در نهج البلاغة (تأملات في نهج البلاغة): ٥٤، انتشارات صدرا.

١٤ ـ على سبيل المثال، اسوين برن في مقال تحت عنوان: The argument from design في كتاب:

Philosophy of religion: An anthology louis P.pojman P.٢٩.

١٥ ـ الطباطبائي، الميزان ١: ٣٩٥، انتشارات اسماعيليان؛ وقد اعتبر بعض كبار فلاسفة المسلمين بعض آيات القرآن دلالة على براهين خاصة، ذكروها لإثبات وجود الله، أي أنهم كانوا يدافعون عن فكرة وجود استدلالات في القرآن الكريم على وجود الله، خلافاً للسيد الطباطبائي؛ فعلى سبيل المثال راجع: ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣: ٦٦؛ وصدرالمتألهين في الأسفار العقلية ٦: ١٤، وأكثرهم صراحةً ابن رشد الذي يذكر شكلين من البرهنة على وجود الله في القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع، نقلاً عن كتاب التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي للدكتورة منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، ص٢٢١.

١٦ ـ الميزان ١٨: ١٥٤.

١٧ ـ علماً أن برهان الوجوب والإمكان قابل للإثبات ـ حسب ادعاء ابن سينا ـ دون أيّ مقدمات تجريبية وبشكل فلسفي محض، انظر: الإشارات ٣: ٦٦.

١٨ ـ محمد باقر الصدر، المرسل، الرسول، الرسالة: ٤٩، دار التعارف؛ ومطهري، التوحيد: ٨٥.

١٩ ـ John Hick (١٩٢٢ - ...). من فلاسفة الدين الألمانيين

٢٠ ـ William Kingdon Clifford. وليم كينغدون كليفورد (١٨٤٥ـ ١٨٧٩)، عالم في الرياضيات وفيلسوف بريطاني

٢١ ـ راجع المصدر التالي حول المعتقد الجذري:

An interoduction tocontem porary Epistomology Gon ATHAN DANCY Basil Black well part ١١.

٢٢. David Hume (١٧١١-١٧٧٦). ديفيد هيوم، فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي

٢٣ ـ أوردنا رأي جون هيغ اعتماداً على كتابه «فلسفة الدين» ومقال «حقيقة الإيمان»؛ راجع:

فلسفة الدين، جون هيك، ترجمه للفارسية: بهرام راد، انتشارات الهدى، الفصل السادس؛ ويجدر التنبيه هنا إلى أنه على الرغم من الادعاء في مقدّمة الترجمة الفارسية أنها تمّت للطبعة الرابعة من الكتاب، لكن تطبيق الترجمة على النص الأصلي، يظهر أن قسماً من البحث المذكور هنا لم يترجم؛ وهو الصفحة ٧٥ من الطبعة الرابعة. كذلك راجع مقال «حقيقة الإيمان» في كتاب: Philosophy of Religioned. George Abernethy ... Newyork, The macmilan company p.٢٥٢.

٢٤ ـ يؤكّد السيد الطباطبائي في الصفحة ٧٦ من كتاب «نهاية الحكمة»، نشر جماعة المدرسين، أن التمييز الدقيق والتعيين لا يتم إلا بالوجود، وجمع مفاهيم ماهوية وكلية لا توصل للتشخيص الفردي (تعيين الفرد).

٢٥ ـ تفسير نور الثقلين للعروسي ٤: ١٢٨، نشر اسماعيليان.

٢٦ ـ أصول الكافي ٢: ١٣، ح ٤.

٢٧. Martin Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦). مارتن لوثر، مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية.

٢٨ ـ جلال الدين الرومي، المثنوي ٦، البيت: ٢٥١٢، تصحيح: الدكتور استعلامي.

٢٩ ـ المصدر نفسه ٣: ٢٠، البيت: ٢٧٦ إلى ٢٨٠.

٣٠ ـ ابن عربي، الفتوحات المكية ٤: ٣١، دار الفكر.

منطق الفهم القرآني،
قراءة في أساسيات تفسير النص الديني

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

تمهيد

لعلّ موضوع «منطق الفهم القرآني» من المواضيع التي لا تزال مبهمةً لدى بعضٍ، وإن كان يشبه ـ إلى حدٍ كبير ـ الاصطلاح المتعارف عليه في العلوم العقلية، فلكلّ علمٍ عقلي منطق خاصٌ به له ارتباط وثيق بأصوله ومبانيه، بمعنى أن التواصل مع العلوم يتمّ من خلال الأصول والقواعد التي يقوم الأستدلال عليها، هكذا الحال بالنسبة لسائر العلوم الأخرى، حيث لها أصول وقواعد يمكن من خلالها الإفادة منها، وعلى هذا الأساس يرى بعضهم أنّ «أصول الفقه» يمثل منطق علم الفقه، وإذا كان من السهل إعتبار أصول الفقه كذلك، فلا غرابة في أن نطلق على القواعد والأصول التي ترشدنا إلى فهم النص القرآني عنوان «منطق الفهم القرآني»، لا سيما وأن الضرورة تفرض وجود أسس وقواعد خاصّة بتفسير الآيات، وإذا سلّمنا ضرورة وجود منطقٍ في فهم القرآن، نعود لنضعه ضمن قسمين عامين:

أحدهما: الفرضيات والأصول الموضوعة للشريعة التي تؤمن بمسألة تفسير القرآن وضرورة فهمه فهماً دقيقاً.

(*) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الأخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيّمة.

ثانيهما: القواعد الخاصة التي تُستكشف آفاق الآيات على ضوئها، ومن الطبيعي أن يكون لكل نوع من العلوم أسلوبُه الخاص، يحقق بواسطتِهِ هدفه المنشود له، من هنا تتجلّى ضرورة توفر القرآن على أسلوب خاصٍ، إلاّ أن ممّا يؤسف له في هذا الصدد عدم توفر دراسة معمقة مع ضرورتها الملحّة، فكلّ من يفسّر القرآن عليه أن يكون مطلعاً على اصول التفسير وتوظيفها بأحسن شكل ممكن، إلا أنّ الاتجاه العام كان قد صبّ إهتمامه على بعض المسائل والشبهات المطروحة في علوم القرآن من قبيل موضوع تعدّد القراءات والبحوث الهرمنوطيقية.

وبعد أن تبينت ضرورة هذا الموضوع، نلاحظ تفاقم الحاجة إلى هذه الأبحاث؛ نظراً لإتصالنا بالثقافة الغربية وما يتولّد من شبهات في الأوساط العلمية تجاه مبادئنا العامة.

يقع بحثنا الحالي في ثلاثة فروع رئيسة: الأول: ويشتمل على تلك النظريات والأصول المسلّمة. الثاني: وهو جملة من الأصول الخاصّة بتفسير القرآن. أما الثالث فيدور حول الشبهات والإشكاليات المطروحة في هذا المجال والردّ عليها.

أصول التفسير القرآني

الأصل الأول: ومن أولى الأصول التي نطرحها في التفسير اعتبارُ القرآن الصادر من الله تعالى أحد الأصول التفسيرية المسلّم بها لا البديهية، فقد يوجد هناك مَن يشكّك بوجود الله عزوجل أو بنسبة الكلام له وإن اعترف بوجوده، وبالنتيجة يشكّك في كون القرآن كلام الله، وهو موضوع قديم ليس بالجديد، ومتداول لدى المذاهب الإسلامية المختلفة، ولعلّه يعود إلى عقدين من الزمن في بدايات الثورة الإسلامية، عندما أثار بعضهم شبهة الوحي النفسي ونسبة القرآن إلى النبي محمد ﷺ نافياً صدوره عن الله عزوجل، محاولاً الاستعانة بالنص القرآني نفسه لإثبات ذلك، إلاّ أننا نعتبر هنا مسألة: القرآن كلام الله، من الأصول الموضوعة، دون أن نخوض في تفاصيلها؛ لأن ذلك يتطلّب نطاقاً واسعاً يفوق ما نحن بصدده.

الأصل الثاني: إن الله تعالى أنزل كتابه لغايةٍ معينة، ولا بد من إدراك هذه

الغاية عن طريق الفهم الصحيح لمحتوى الآيات؛ ليتحقق الهدف من وراء نزول القرآن الكريم، لكن هل يرتبط هذا الموضوع في واقعه بعلم الكلام أم بالفلسفة الإلهية؟ إننا نرى أنه أقرب إلى علم الكلام من الفلسفة الإلهية، والملاحظة الجديرة بالذكر هي أنّ هيئة الدليل في هذا اللون من القضايا مختلفٌ؛ لذا اعتمدتُ هنا كلمة «الحكمة» بشكل مكثف حيث إن مقتضى الحكمة الإلهية تكميل نقص المعرفة البشرية في تحديد سبيل السعادة؛ عبر بعث الأنبياء وإنزال الكتب، أمّا عدم إرسال الأنبياء والكتب السماوية فهو نقضٌ للغرض الإلهي وخلاف للحكمة الربانية؛ وعلى هذا الأساس الثابت في الإلهيات والكلام ـ وهو الدليل الأساس على النبوة ـ يتشكّل لدينا الأصل الموضوع الثاني المتمثل بهداية الله تعالى لنا عن طريق الوحي، ومن خلاله نُدرك ما لا سبيل للعقل إليه في القضايا الضرورية ذات المدخلية الكبيرة في رسم طريق السعادة، وهذا ما ينبغي أن يضطلع به الوحي الإلهي؛ وفقاً لقاعدة اللطف والمترشحة عن مشكاة الحكمة الإلهية.

نعم، قد تكون بعض الآيات مؤكّدة لبعض المسائل التي أمكن للعقل إدراكها، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾، فالعقل يدرك ـ بمفرده ـ حُسن العدل والإحسان وإن لم تنزل الآية، لذا كانت تأكيداً له.

على أي حال، تبقى الضرورة الملحّة للوحي والقرآن كامنةً في إرشادنا إلى طريق السعادة، والتمييز بينه وبين سبيل الشقاء؛ نظراً لضعف عقولنا وعجزها عن تحديد ذلك.

الأصل الثالث: إن للكتاب الذي نزل من عند الحكيم لهدايتنا لغةً عقلائية، أي أنه جاء وفقاً لأصول الخطاب العقلائي، ولهذه المسألة أهمية بالغة، لم يتطرّق إليها المفسّرون والمفكّرون طيلة أربعة عشر قرناً مضت، فهل كان الخطاب الديني ـ في حقيقته ـ خطاباً واقعياً أم رمزياً أسطورياً؟

لم ينل هذا الموضوع حقه في دراساتنا، إلاّ بعد أن تعرّض له الأوروبيّون لا سيما بعد عصر النهضة، فيما يخص الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل)، وهل أنّ غرضها الكشف عن الواقع أو لا؟ وقد كان منطلقهم في ذلك اختلاف لغات التفاهم، وأنّ

بعضها يروم الكشف عن الواقع ونقله للمخاطب أو السامع، فيما لا يكون بعضها الآخر كاشفاً ـ بالضرورة ـ عن الواقع، كلغة القصص والأساطير والشعر، لا سيما بعض الأشعار الصوفية الممزوجة بالخمر والطرب وغير ذلك، ممّا ينوّه الشعراء أنفسهم إلى أنّ المقصود منه ليس ما هو المتعارف خارجاً، وإنّما هو رمز لغرض مختلف، وهذا معناه ـ إذاً ـ أن لغة الخطاب تختلف وتتنوّع.

لقد حاول بعضهم الدفاع عن المسيحية واليهودية قبال ما تعرضتا له من إثارات بعض العلماء حول مواضيع التوراة والإنجيل ومغايرتها لأصول العقل والعلم، فأسقطوا قيمة تلك الكتب ونفوا قدسيتها، فجاء الردّ بأن لغتهاة تمتاز عن لغة العقلاء وخطاباتهم الحاكية عن الواقع، وأنّ لديها لغةً خاصة كلغة الأقاصيص، التي يهمّ فيها فهم الفكرة ووعيها، فنحن عندما نقرأ كتاب كليلة ودمنة لا يذهب تفكيرنا إلى الأسد والثعلب الواقعيَين..

بهذه التبريرات الواهية نظروا للمسألة، معتقدين أنهم ردّوا بذلك على تلك الشبهات التي تناولت بعض القصص الديني، من قبيل شرب الأنبياء للخمر، وصراع الرب مع يعقوب وإسقاط الأخير له أرضاً و.. فقالوا: إنّ هذه التعابير رمزيةٌ لا تكشف عن واقع خارجي، فلا بد في فهمها من ترجمةٍ خاصة بها وتأويلٍ مناسب لها.

فما هو موقفنا نحن تجاه كتابنا «القرآن»؟ هل نقول بأسطورية لغة الآيات ورمزيتها؟ أم أنّ لغتها كاشفة عن الواقع، كما في الحوارات العقلائية؟

هذا ما يجيب عنه الأصل الثالث القاضي بواقعية اللغة القرآنية، نعم لا ينفي ذلك وجود أساليب الاستعارة والمجاز بين طيّات نصوصه، كما أن خطابات العقلاء أيضاً لا تخلو هي نفسها من تلك الأساليب ـ مع بقاء غرضها الأصلي في درك الحقائق ـ فلطالما استفاد العقلاء من الأساليب الأدبية المختلفة، فلا ضير في الإفادة من علم البلاغة في هكذا نوع من الخطابات، فالبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، الأمر الذي يسهّل على المتكلم إيصال غرضهِ ومراده للسامع المخاطب، دون أن يعني ذلك أسطورية اللغة، فقد نستخدم ـ حتى في معرض بياننا لبعض الحقائق ـ التعابير المجازية مع وجود قرينة ترشد السامع لمجازية الخطاب، من هنا لا ننكر وجود بعض أساليب

المجاز والاستعارة ضمن النص القرآني، إلاّ أن ذلك لا يتعارض مع كونهِ نصاً كاشفاً عن الحقائق الواقعية ـ كما لا يعني رمزية دلالة الآيات جميعها.

الأصل الرابع: ويتفرّع من سابقه، وهو أن الله تعالى استخدم في إيصال معاني الآيات الأسلوب عينه الذي اتخذه العقلاء في تخاطبهم وتحاورهم، وبعبارة أخرى لم يتصف الخطاب الإلهي بأسلوبٍ مغايرٍ لأساليب العقلاء، وإن اشتملَ ـ أحياناً ـ على بعض الدقائق والأساليب الفنية التي يصعب على عامة الناس فهمها، إلاّ أن ذلك لا يعني كون أسلوب القرآن في بيان الحقائق أسلوباً غريباً نادراً، نحتاج في دركه إلى ما هو خارج عن دائرتنا، بل ذلك ممكن بالاعتماد على الطريقة العقلائية، وكما أن للفهم العقلائي درجات كذلك بالنسبة للمفسرين، فكلّما كان المفسرُ مطّلعاً على العلوم القرآنية ولغة القرآن زاد ذلك في صحّة استخراجه للنتائج والحقائق، فليست لغة القرآن خارجةً عن نطاق لغة العقلاء.

الأصل الخامس: إنّ محصلة الأصول المتقدمة أن المتكلم ـ أي الباري عزوجل ـ ألقى خطابه على الناس بالأسلوب عينه المستخدم في هذا الغرض، وطلب منهم تفسير خطابه وفهمه، ولو في الجانب المتأتّى لدى من هم على علم بأصول الخطاب على أقلّ تقدير، ويقابل هذا المبدأ نظرية بعض أتباع المذهب الشافعي، وهي نظرية ذات جذور لدى بعض الشيعة أيضاً.

لقد تصوّر بعضهم ـ ممّن أساء فهم الموضوع ـ أنّ إدراك المحتوى القرآني وتفسيره مختصّ بالمعصومين عليهم السلام ولا يحقّ لغيرهم الاجتهاد في فهم النص القرآني، أو أن فهم غيرهم ليس حجةً على أقلّ التقادير، واستشهدوا ببعض الروايات المعروفة في هذا الجانب من قبيل: «إنّما يَعرِفُ القرآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ»، وهو انطباع خاطئ ـ كما يظهر ـ ومخالف لما عليه غالبية العلماء والمفسّرين، ابتداءً من زمن الأئمة وحتى يومنا هذا، لا سيما الشيخ الطوسي والطبرسي والعلامة الطباطبائي وغيرهم من المفسّرين الكبار، ممن لم يجيزوا المشروع التفسيري فحسب بل اعتبروه من العبادات أيضاً، بل من الواجبات أحياناً.

ولا بد في الردّ على أولئك الذين نفوا الحقّ الإنساني العامك في فهم القرآن من

الاستدلال بروايات المعصومين عليهم السلام، إذاً فهناك أصل يعتمد عليه الإنسان في اكتساب أُسس المخاطبة ممّا يؤهله للاستفادة من نصّ القرآن، وإن لم يعنِ ذلك إطلاعه على الحقائق جميعها والأبعاد، ولا شك في أن هذا الموضوع من البحوث المعمّقة التي تحتاج لسرد الأدلة والروايات، وإن اعتبرناه هنا من الأصول الموضوعة دون خوضٍ في أدلة إثباته، لكننا ـ مع ذلك ـ نذكر واحداً من تلك الأدلة؛ فقد أشارت بعض الروايات إلى أن الملاك في الفصل بين الصحيح منها والموضوع هو النص القرآني وعرضها عليه، فإن وافقته فهي صحيحة، وإلاّ فهي محرفة وموضوعة.

قواعد التفسير القرآني

أما القسم الثاني من بحثنا فيتعلق بالقواعد والأسس التي من نفهم ـ من خلالها ـ النص القرآني؛ أي أنه بإمكان البعض ـ وهذا على سبيل الموجبة الجزئية ـ أن يرجع للقرآن ويفهم عباراته، ويكوّن ما لديه من تصورات حجة مقنعة، لكن ما هو السبيل لذلك؟ وما الذي يتعين علينا فعله في فهم القرآن؟ فبعد أن ثبت لنا الحق بالاستنباط من القرآن الكريم وتوفر الحجية فيه ـ إذا ما استند للضوابط والأصول العقلائية.. ما هي تلك الأسس والأصول التي يتعين علينا مراعاتها؟

والجواب: إنّ جميعها مستند لقواعد الخطاب العقلائي، أي لا يوجد لدينا أصل تعبّدي، إلاّ في جانب من الجوانب نشير له تباعاً، فنظراً لكون القرآن قد نزل بـ «لِسَانٍ عَرَبيٍّ مُبِين»، تحكم الأصول العقلائية بضرورة إطلاع من يريد فهم نصّه على الأدب العربي وفروعه، فلا بد له من إتقان اللغة، والصرف، والنحو، وعلم البيان والمعاني، وسائر الأساليب البلاغية. ومن دون ذلك لن يتسنى له الإمساك بدقّة التفسير القرآني، لا سيما في بعض الجذور اللغوية لبعض المشتركات اللفظية.

الشرط الأوّل: تأسيساً على ذلك يغدو الشرط الأوّل لفهم النص القرآني فهماً سليماً، إتقان علوم اللغة العربية، وهو شرط عقلائي، فلو حاول مَنْ لغتهُ الإنجليزية قراءةَ نصٍ باللغة الفارسية وإدراك معناه، دون اطلاع على الأدب الفارسي وقاعد اللغة، فلن يُسمح له بتقويل قائل النص الفارسي ما استنتجهُ دون دراية، الأمر الذي ينطبق على ما نحن فيه.

الشرط الثاني: إنّ لكل لغة استخداماتها الخاصة بمفرداتها ممّا يولد تارةً إشتراكاً لفظياً وأخرى معنوياً، بحيث يصعب علينا تحديد الحقيقة من المجاز، وهنا يتعيّن علينا اللجوء إلى القرائن والشواهد، وأولاها ما يتعلّق بالنص الحالي من بدايته وحتى نهايته من آيةٍ سابقة أو لاحقة، ممّا يصدق عليه جملة السياق المحيط بالنص، نعم، قد يُطلق السياق على ما هو أخصّ من ذلك، وهو المقطع الكلامي أو مجموعة العنوان والموضوع المحدّد، دون أن يكون له صلة بسابقه أو لاحقه، إلاّ أننا هنا نمنح كلمة السياق مفهوماً أوسع من ذلك ليشمل صدر الكلام وعجزه، ممّا يسهّل علينا فهم مراد المتكلم بصورة صحيحة، فلو أخذنا جملةً قصيرة من إحدى الآيات دون ملاحظة بدايتها وما انتهت إليه، فلن نتمكّن من الجزم بفحوى مرادها وضبط فهمه.

وقد تعرّض التفسير للعديد من هذه المغالطات، بأن يُفسّر جزء من الآية ويصدر الحكم في ذلك دون ملاحظة بقيتها ممّا ولّدَ التباساً كبيراً لدى الأذهان.

الشرط الثالث: وهو مشابهٌ للثاني، إلاّ أن القرائن هذه المرّة هي القرائن اللفظية المنفصلة، فبما أن قائل آيات القرآن حكيم لا يسهو ولا ينسى، إذاً من الممكن أن نستعين في فهم الآية بآية أخرى؛ أي يمكن مراجعة بعض الآيات ذات الصلة للتأكّد من صحّة فهمنا الحاصل من الآية الأولى، فنراجع مجموع الآيات القرآنية لفهم واحدةٍ منها.

نعم، من الجزاف أن نقول بضرورة مراجعة سائر الآيات في تفسير كلّ آية، إنما القدر المتيقن في ذلك هو الموارد المشابهة لبعضها والتي بإمكانها الإسهام في تبسيط عملية الفهم السليم، وهو ما أشار إليه الإمام علي ﷺ بقوله: «القرآن يُفسّر بعضه بعضاً»، وهذا أسلوب عقلائي أيضاً.

إذن، تُعتبر مراجعة كلام المتكلّم في توضيح جزءٍ منه من الأمور العقلائية لا التعبدية، وهكذا الأمر بالنسبة للنص القرآني، لا سيما وأن قائله منزّه عن الخطأ والسهو، أما غيره من المتكلّمين فيجوز في حقه الخطأ والنسيان وتغيير الرأي، الأمر الذي لا يصدق على القرآن، أما مسألة الناسخ والمنسوخ فهي موضوع آخر يعود للأمد الزمني للمعنى.

الشرط الرابع: الاستفادة من الشواهد التأريخية، وتنبع أهمية هذا الشرط من كونه أمراً عقلائياً لا تعبدياً.

يعتمد الكلام ـ بين المتكلم والمخاطب ـ على حيثيات متفق عليها من قبل كلّ متكلم ومخاطبه، كأنْ يفرضا معنىً معيناً لأحد الألفاظ حصراً لدلالة ذلك اللفظ على المعنى المقصود، وهكذا بالنسبة لعبارة أو جملة من الجمل عندما تطلق ضمن حيثيات خاصة قد يُلغى إطلاقها فيفهم من الإطلاق ما هو خلافه، من قبيل قوله تعالى: ﴿وأوتيت من كُلّ شيءٍ﴾ في معرض بيان بعض مميزات بلقيس وسلطانها، فلو أخذنا الآية على إطلاقها للزم أن يحتوي ملك بلقيس على كلّ ما هو شيء، مادياً كان أو غير مادي، لكن هل كان واقع الأمر كذلك بأن تمتعت بلقيس بكل ما له شيئية في حكمها؟ وربما لم ترَ بعض ما هو في عالمنا اليوم، من هنا يرشدنا المناخ الخطابي في هذه الآية إلى حَصر الدلالة بما كان عن لوازم الحكم آنذاك خاصة، وليس المقصود من الآية عموم إطلاقها، إذاً فلا دليل على التخصيص سوى الحصر الدلالي الناشئ من القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا سيما وأن الآية لم يسبقها أو يلحقها مخصصٌ ما.

فعندما يقول القائل: إنّ حكم فلان لا نقص فيه فإنه يعني بذلك توفر جميع الشروط والمكوّنات اللازمة لكلّ حكم في هذه الفترة، ولا يقصد امتلاكه الأشياء جميعها، فبالنظر إلى عصر نزول الآيات يمكن أيضاً تخصيصها بهذه الطريقة، فلو أنّ كل شخص تأمّل في أجواء صدور الخطابات وما يفهم العقلاء من قرائن تتضمّنها لكان ذلك عاملاً مساعداً على الفهم السليم، نعم قد تنشأ مغالطات على هذا الصعيد، فقد يضيف بعضهم أموراً غير داخلة في الكلام، أو يسقط من فهمه ما هو من صميم الخطاب الإلهي وغير ذلك من الأمور.. فكلّ قاعدة معرّضة للإفراط والتفريط وكذلك للخطأ في التطبيق، وهنا يبرز دور المنطق ليعصمنا عن الخطأ في استدلالاتنا العقلية، لكن هل يعني ذلك أن كلّ من تعلّم المنطق كانت استدلالاته صائبة؟ الجواب: كلا، فقد يغفل أحدهم عن بعض الحيثيات، أو يخطأ في تطبيق بعض قواعد الاستدلال فتخطئ النتائج، ولا يعني هذا خلوّ المنطق من الفائدة.

تأسيساً على ذلك، يعتبر التركيز على الظروف المحيطة بالخطاب وسبب

صدوره وما إلى ذلك من عوامل تاريخية من ثوابت الفهم الصحيح له، أمّا إذا واجهنا ما هو واضح عقلاً ممّا لا يشكّك العقلاء فيه فمن الممكن العمل به، وإن احتملت المسائل البديهية أيضاً تشكيكاً على مرّ العصور، حتى أنهم قالوا: لا توجد عندنا بديهيات مطلقة، وكل شيء نسبيّ.

لا شك أنّ هذا النوع من التشكيك يعدّ ضرباً من الشذوذ الفكري؛ فالعاقل لا يؤمن ـ ابتداءً ـ بهذه الأمور، وإنما تنتج عنده تبعاً لتأثير بعض الشبهات، أما الذي لم يصب ذهنه بتلك الشبهات فلن يتبنى الرأي الشاذ، بل يواجه الأمور بحسم وواقعية ملموسة، فعندما أخبر بإنارة المصابيح سيصدق الواقف عندها ذلك دون تشكيك، على خلاف الحال مع السوفسطائيين الذي يشكّون بذلك أيضاً، الأمر الذي يذكّرنا بشبهة ديكارت حين قال: من أين أعلم أنني لست أحلُم؛ فلعلّ ما حولي من الأحلام والرؤيا، فهناك العديد من هذه الشُبه التي لا يُعتدّ بها إطلاقاً، إنما الملاك في الأمر سليمو الفطرة الذين يحكّمون عقلهم في تحديد مسائلهم، فإن خالف الفهم أحكامهم فهو مرفوض. أي أنّ القرائن العقلية بإمكانها الإسهام في درك المعنى الصحيح للكلام، وذلك فيما إذا احتمل الكلام أكثر من تفسير، يكون أحدهما موافقاً للعقل والآخر مخالفاً له، ولو على صعيد الظاهر والأظهر ـ في أقل تقدير ـ أو أحدهما نصّ في المعنى والآخر ظاهر فيه.

إنّ فهم كلام العاقل الحكيم ـ الباري عزوجل ـ خلافاً لحكم العقل فهمٌ خاطئ؛ فللدلالات العقلية واللفظية والحالية والتاريخية دورٌ مؤثر جداً في فهم بعض الآيات، فلو توصّلنا إلى معنىً من المعاني أو حكم من الأحكام زعماً منّا بصحته، وكان يخالف البرهان العقلي إذا ما عرضناه عليه، فإن ذلك دليل ـ في حد ذاته ـ على عدم صحة نتائجنا، كما لو أخذنا ـ مثلاً ـ الآيات الدالّة على تجسيم الخالق ظاهراً، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، إذ ربما يخيّل للإنسان في الوهلة الأولى أن هذه الآيات تدلّ على جسمانية الله، والحال أنه يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالدليل العقلي يرشدنا هنا إلى تكذيب الفهم الأولي للآيات، فكما أن الأدلة اللفظية والتاريخية تساعدنا في فهمنا، كذلك الأدلة العقلية

بإمكانها الإسهام في ذلك. لكن ما المقصود بالأدلة العقلية؟ إنها تغطي تمام ما اتفق عليه العقلاء، وإلاّ لو قال أحدهم: حَكَمَ عقلي بكذا، وقال آخر: حَكَم عقلي بخلافه، فسنستنتج من ذلك أن مقولة الاثنين ليست من قبيل الدليل العقلي، وإنّما مجرّد رأي خاص، فكل ما يقع فيه الخلاف لا ينسب للعقل والعقلاء.

إنّ الفهم العقلي الحقيقي يحظى بتأييد سائر العقلاء، إلاّ أن يكون إنطباع ذلك وتصوره خاطئاً، فحينما وجدت القرينة العقلية القطعية صار بالإمكان فهم المعنى وفق الأصول العقلية، تلك الأصول التي توافق العقلاء على استخدامها ضمن أساليب التحاور.

لقد حدَّد القرآن واجبات الرسول ﷺ في أكثر من موضع: منها تلاوة آيات القرآن والتعليم والتزكية: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ من هنا نفهم أن على الرسول مسؤوليات من ضمنها التربية والتعليم، وأن ثمة أمور لا بد له من شرحها لنا، إذاً ففهمنا وحدَه غير كافٍ في إدراك الحقيقة، فقد لا نتمكّن من فهم ما أراد الرسول توضيحه، من هنا تتبيّن ضرورة وجود المعلّم وأن مجرد التلاوة ليس كافياً؛ إذ لو كان كذلك لاكتفت الآية بذكر التلاوة فقط، فيما هناك آية أكثر صراحةً في الموضوع تقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، إنّ هذه الآية لَخير دليلٍ على كون الرسول ﷺ مفسِّراً للآيات، وأن القرآن محتاج للتفسير النبوي.

نفهم من ذلك ـ بشكل عام ـ أنه لا يمكننا فهم القرآن فهماً دقيقاً إلا عن طريق الرجوع إلى كلام الرسول، ولو في بعض الأحيان على أقلّ تقدير، وأبرزها مسألة تفصيل المجمل من الآيات، حيث توجد في القرآن مواضيع مجملة ذُكرت على سبيل الإجمال والكليّة، ممّا لا يكشف عن مراد المتكلم بشكلٍ تامٍ الأمر الذي أحاج إلى تفسيرها وتفصيلها، وعلى سبيل المثال، ثمّة آيات متعددة تتعلّق بالصلاة؛ بيد أنها لم تتطرّق لكيفيتها وعدد ركعاتها، وهو ذات الأمر الذي أشار لهُ الأئمة عليهم السلام، حيث سأل أحد أصحاب الصادق عليه السلام: لماذا لم تذكر أسماء الأئمة الاثني عشر في القرآن ولزوم الرجوع إلى علي عليه السلام بعد الرسول ﷺ؟ فأجابه الإمام متسائلاً: إنّ الله ـ عزوجل ـ قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ فهل قال ما عدد ركعات صلاة الصبح؟ فأجاب

الرجل: لا، فقال الإمام ﷺ: إذاً من أين فهم الناس صلاتهم؟ لقد سألوا الرسول ﷺ كيفيتها فعلّمهم، ثم يتابع الإمام بالقول: جاء في القرآن: ﴿وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾، فهل أشار لمواردها وبأيّ مقدار؟ قال الرجل: لا، قال الإمام ﷺ: فمن أين علم الناس موارد الزكاة وحدود نصابها؟ ثم قال ﷺ: إن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ يتضمّن أولي الأمر، وأولي الأمر كأقيموا الصلاة؛ فكان من الواجب على الناس سؤال الرسول ﷺ عن ذلك، وقد سألوه فعدّد لهم الأئمة الاثني عشر، والقصّة منقولة أيضاً عن جابر بن عبدالله الأنصاري، حيث سأله عن تفسير أولي الأمر ومن هم الذين تجب علينا طاعتهم؟ فذكر له الرسول الأئمةَ واحداً تلو الآخر.

يتبيّن من ذلك ـ ولو على نحو الموجبة الجزئية أيضاً ـ أن فهم القرآن في بعض الأحيان يتوقف على الرجوع لأهل البيت ﷺ، لا سيما في الموارد المجملة والمبهمة التي تحتاج إلى شرحٍ وتفصيل وسؤال، وتخصيص العام وتقييد المطلق من هذا القبيل أيضاً.

ومن جملة المسائل التي تتعرّض لها مباحث أصول الفقه عندنا، موضوع تخصيص السنّة الشريفة للعام القرآني وتقييدها لمطلقه، أنا شخصياً ذكرت مثالاً لعله مقنعٌ لمن يحكم إنصافه في هذا الجانب، فقد كان لي ـ ذات مرة ـ لقاءٌ بأحد ممثلي بعض الفرق الضالّة، وقد طلب في مطلع حوارنا أن يستند كلّ شيء من كلامي إلى دليل قرآني قائلاً: أنا لا أقبل منك سواه. فقلت له: أجبني على هذا السؤال ومن ثم أُلبّي ما طلبته، هل أكل لحم الكلب حلال في الإسلام؟ قال: بل محرّم. قلت فهاتني دليلَه من القرآن، قال: إنّما هذه من المسلمات، وقد اتفق المسلمون عليها، وعَجَزَ عن الردّ، فقلت له: لكنني سآتيك بدليلٍ من القرآن على حلّية لحم الكلب، فقال: وكيف؟! قلت: ورَدَ في القرآن قوله: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ...﴾؛ فإنّ هذه الآية تحصر مصاديق الحرمة في أربعة: لحم الخنزير، لحم الميتة، والمسفوك الدم، والمذبوح دون ذكر اسم الله عليه، أما غيرها فهي حلال، ولم تذكر حرمة لحم الكلب إطلاقاً، إذاً فعلى هذه الآية يكون أكل لحم الكلب حلالاً، لا حراماً.

ويزول جذر القضية إلى دعوة القرآن للرجوع إلى الرسول لتبيين مجمل الآيات والأحكام، وهذا ما يدلّنا على أن كلامه ﷺ حجةٌ، وأن بإمكاننا الاستشهاد به ضمن إطار الفهم القرآني.

نستنتج من ذلك قاعدةً أخرى في فهم القرآن، وهي أنّ كلام الرسول والأئمة الاثنى عشر ـ حسب المعتقد الشيعي ـ حجةٌ في تفصيل المجمل القرآني وكلّ ما يحتاج إلى تفسير، وبدون ذلك لا يمكننا التأكّد من صحّة أو كمال ما توصّلنا إليه في فهمنا؛ إذ يبقى على الدوام محتملاً للخطأ.

إشكاليات حول فهم النص القرآني

بقي أن أشير إلى الفرع الثالث من البحث أعني مسألة الشبهات المطروحة في هذا المجال وسبيل ردّها، وهي كثيرة ـ بطبيعة الحال ـ إلاّ أنني أحاول التعرّض لشبهة عامة في هذا الصدد، على نحو الإجمال.

نشاهد ـ وعلى مرّ العصور ـ اختلافاً بين المفسرين في بعض الآيات، ممّا قد يصل إلى حدّ التناقض التام أحياناً، بحيث يقول أحدهم بحكم فيما ينفيه الآخر؛ فإذا كان بإمكاننا الرجوع للقرآن وتفاسيره فأين هوالصواب من بين هذه الآراء المختلفة؟ أقول في ذلك موجزاً: إن استنتاجاتنا من القرآن إذا كانت وفقَ القواعد المذكورة وما قد يضاف إليها بحيث توافق رأي العقلاء فهي حجةٌ قطعاً، أما في الجوانب الظنية المحتملة للخلاف فحالها في ذلك حال المسائل الظنية في سائر العلوم، فالعلوم الإنسانية جميعها تحتوي قسماً يقينياً قطعياً كما تحوي آخر غير قطعي، والقاعدة أن يعمل الجميع بالموارد القطعية، أما غيرها فلذوي الخبرة والمقدرة على البحث فيها إبداء رأيهم، وإن لزم أن يقوم بهذه المهمّة غيرهم فعليه أيضاً الالتزم بالأصول العقلائية والرجوع إلى الأعلم في ذلك العلم ليطّلع على رأيه فيه.

فإذا تعلّق الأمر بالجانب العملي تعيّن ترجيح أحد الطرفين على الآخر، أما إذا دخل الجانب الاعتقادي دون العملي فليس من الضروري تعيين اعتقاد الإنسان في ذلك بالتأكيد، بل بالإمكان أن يعتبر أحدهما حكمه الظني في المسألة دون أن ينسب

رؤيةً معينة للقرآن، من قبيل ما يطرحه المتكلّمون حول مسألة البرزخ والآخرة وتفاصيل القبر وغير ذلك من الأمور الغيبية... فهل يتعيّن علينا اختيار نظرية محدّدة في ذلك؟

بما أننا لسنا بحاجة للموضوع ـ عملياً ـ فبإمكاننا الاكتفاء ـ كما يقول الصادق عليه السلام ـ بما ذهب إليه الأئمة الأطهار في ذلك، مع إمكانية درس الموضوع وفق الأدلة اللفظية والعقلية، وترجيح بعض الآراء على بعض، فالإسلام يسمح بذلك، إلاّ أنه يتعيّن اعتبار النتيجة أمراً ظنياً لا يُنسب للقرآن؛ لعدم توفر الدليل القاطع في ذلك، لذا يستحسن الرجوع إلى ما توصّل إليه الأئمة في هذه الأمور المستعصية؛ من هنا يتحتّم علينا احترام وجهات النظر الأخرى في هذه المسائل التي لا تصنّف من ضروريات الدين، وأنْ لا يجرّنا الخلاف فيها إلى التكفير والزندقة وغير ذلك..

أما الضروريات فهي من القسم الأوّل وثبوتها قطعي؛ فبامكان الجميع الاستناد إليها، والسيرة العقلائية تحكم أيضاً بحجيتها، فهي لا تحتمل الاجتهاد أو التنظير، إلاّ لدى المغرضين، أما غيرها فبإمكان من تتوفر فيه الكفاءة العلمية أن يخوض غمارها، ويبحث فيها، مع إبقاء احتمال الخطأ فيما يتوصّل إليه من نتائج مفتوحاً، إذ لا تتعدّى كونها نتائج ظنيّة، لا يمكن نسبتها إلى الله تعالى بشكل حاسم، فقد يكون الواقع مخالفاً لها، أمّا اعتقادنا القلبي فيها فيبقى قائماً على ما أفادنا بهِ الأئمة المعصومون عليهم السلام، فهو سندنا القويم.

العقلانية والتعبد، قراءة فلسفية لبنيات الشريعة الإسلامية

الشيخ محمد تقي جعفري (*)

ترجمة: عبدالهادي الموسوي

تمهيد

التعبّد والتعقّل في الذهنيّة العامّة وعند أصحاب الاطلاع المحدود على المعارف الدينية ذو معنى ساذج ومُشاب بخليط من المفاهيم الارتجاليّة، ويظن بعض من ليس من أهل الفنّ من السطحيين أن التعبّد عبارة عن مجموعة شعائر وخليط من الممارسات العملية اللفظيّة، أو مجموعة عقائد وعمليّات لا تحتكم لأيّ دليل مُتقَنٍ، وإنما هي محض امتثالٍ لأوامر وإرشادات الجهة التي صدرت عنها، أي أنها صرف قبولٍ أعمى للعقائد والممارسات العمليّة.

يعتقد هؤلاء ـ بهذا اللّون من التعاطي الساذج ـ أنّ العقلانيّة هي المارِدُ الذي يجيب على تمام التساؤلات، ويسلّط أضواءَه على كلّ الخفايا والأسرار، مهما تطلسَمَت وتعقّدت، مما يوقعهم في إشكاليّة كبيرةٍ ويقودهم إلى متاهات عظيمة،وبهذا الفهم التسويقيّ للقضايا التعبدية والعقلانية تطول إقامتهم في مدارات العُتمة والحرمان المعرفي، فيضيعون ويُضيّعون البسطاء من أفراد المجتمع.

وفي سبيل إزالة الالتباس واقتلاع الشبهة المستعصية من أذهان قطاع كبير من الناس، نستعرض الأبحاث التاليّة:

(*) من الفلاسفة الإيرانيين البارزين، له شروح ضخمة على كلّ من نهج البلاغة والمثنوي المعنوي، خاض عشرات الحوارات الفكرية مع مفكّرين غربيين، توفي مطلع القرن الحالي.

تعريف التعبد

التعبّد ـ بمعناه الحقيقي ـ عبارة عن كلّ شكلٍ من أشكال الممارسات البدنية والنشاطات الباطنيّة واللفظية الصادرة نتيجة الشعور بضرورة الارتباط بالله تعالى، المعبود المطلق الغني ذاتاً عن أي لون من ألوان العبادة والمتسامي فوق النفع والضرر[١]، ويشمل هذا التعريف الكيفيّات النفسيّة الثابتة؛ إذ العقائد نفسُها ثمرة النظر والاستدلال، وكذلك ألوان الترك والامتناع وفق الباعث المتقدّم.

وإذا أمعنّا النظر أكثر في هذا التعريف، نلاحظ أنّ الرّكيزة الأساسيّة في التعبّد مُشادة على أوضح وأبده حقيقة عقليّة يمكن إدراكها بوضوح بمجرّد إعمال النظر السليم المُبرَّء عن أيّ أدلجة أو إسقاط متعمّد، وهي تبدو في غاية الوضوح عند الالتفات إلى قضيتين مُسلّمتين:

القضيّة الأولى: إنّ الإنسان كائن ذو شوقٍ عميق حقيقي للكمال إذا ما تمتّع بعقل ووجدانٍ موضوعيين، وما دام لم يتعرّض إلى ما يشوبُ نشاطاته العقليّة والنفسيّة باختلالات وانحرافات.

ويتقدّم هذا الشوق الفطري بفاعليّته الخلاّقة الإنسانية على الدوام، وعندما نلقي نظرةً على التأريخ البشري يتجلّى لنا بوضوحٍ كامل حضور هذا الشوق الفطري العميق من خلال بروزه كأكبر دافع أصيل وراء كلّ الانتصارات التي سطرها التاريخ البشري السحيق للإرادة الفردية والجماعيّة، وعلى الأصعدة كافّة.

القضيّة الثانية: يكمن الهدف الأسمى للحياة في بلوغ الشخصيّة الإنسانيّة ـ عبر حركتها التكامليّة ـ ذروة مجدها وسؤددها، واستحالةُ بلوغ هذا الهدف من دون الحضور ضمن مدارات جذب الكمال المطلق، ومع الالتفات والإذعان بأنّ التعبُّد يتمثّل بأداء عدد من الحركات العَضَليّة والألفاظ اللسانيّة والتمتّع بحالات نفسيّة ثابتة وقيمومة كلّ ذلك بالمعبود المطلق تعالى، وهذا اللّون من العمل يطابق أكبر الحقائق العقليّة داخل عالم الحقائق العقليّة برمّته، إذ من المسلّم به أنَّ تبنّي مفهوم عن الله تعالى من دون السير التكاملي نحو مقامه الأقدس الذي يغلي مِرْجَل الشوق إليه في أعماق النفس الإنسانيّة، لا يهيّء ما يمكّن من بلوغ الهدف المنشود ولا يَسلَم من العبثيّة.

وإذا كان التعبّد أداءً للوظائف بلا هدفيّة ولا محركيّة، فكيف يَنْسجمُ هذا الفهم ولا يتقاطع مع الدعوة العريضة للتعقل التي يتبنّاها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والثقافة النّاهلة منهما والعقل السليم والأحاسيس المرهفة؟!

وهل غاب هذا الصدام وعدم الانسجام ورغم شدة وضوحه وعلى امتداد القرون والأعصار وخَفي على آلاف العلماء والحكماء والباحثين في حقول المعرفة، ولم يتوجه له إلاّ نزر يسير من ذوي المعرفة المحدودة في زماننا هذا؟!

مقولة التعبد وشمولها للفعل القائم على أسس عقلانية

بالالتفات إلى القضيتين سالفتي الذكر نلاحظ أنَّ العمل وفق أشدّ الأحكام والوظائف عقلانيّةً ـ والتي تعتبر من المستقلاّت العقليّة ـ مشمولٌ لتعريف التعبّد، والآن لنُمعنَ النظر في القضايا الآتية: ١ ـ وجوب إجراء العدالة. ٢ ـ وجوب الوفاء بالعهود. ٣ ـ وجوب السعي في تحصيل العلوم الضروريّة للحياة الماديّة والمعنويّة. ٤ ـ وجوب السعي الدؤوب في طريق إصلاح الحياة الفرديّة والاجتماعيّة وتنظيمهما. ٥ ـ وجوب حشد مختلف الجهود الجبّارة في سبيل تحقيق ألوان التربيّة والتعليم البنّاءَة وتأمين أهدافهما. ٦ ـ وجوب الدفاع عن المظلوم ومناهضة الظالم.

وكذلك امتناع القضايا المضادة للقضايا المتقدّمة وهي: ١ ـ الظلم ممنوع و«حرام». ٢ ـ نقض العهود ممنوع و«حرام». ٣ ـ الزّهد بالعلم الضروري للحياة الماديّة والمعنوية ممنوع و«حرام». ٤ ـ عدم الاكتراث بقضايا وأهداف التربية والتعليم الأمر الذي يدعو إلى سيادة الجهل والانحطاط ممنوع و«حرام». ٥ ـ عدم الدفاع عن المظلومين ومعاضدة الظالمين ممنوع و«حرام». ٦ ـ عدم الاكتراث بالإصلاح والنظم الاجتماعي ممنوع و«حرام»؛ إذ ترك كل واجب يغدو ممنوعاً وحراماً وفقاً للقواعد الأصوليّة.

ونكرّر القول بحرمة مقارفة القضايا المعاكسة والمضادة للقضايا المتقدّمة؛ وذلك للاهتمام المكثف الشديد والتصريح بحرمة تركها أو ممارسة أضدادها الموضوعيّة.

والآن لنلجَ ورقة المسألة الآتيّة:

كلّ القضايا أعلاه إمّا مشمولة لتعريف التعبّد أو قائمة عليه

ولإثبات هذا الادّعاء لابدّ من ملاحظة القضية التاليّة: إنّ عدم تبلور الباعث للشوق إلى الكمال وعدم الإحساس بضرورة الارتباط بالمعبود المطلق الأزلي سيضعنا ـ وجهاً لوجه ـ قبال الهجمة المتواصلة المتعددة الذرائع، كالتنازع من أجل البقاء واللهث وراء عبادة الذات واللذائذ الحسيّة، كتوفي الأيدي لا نملك أيّ دليل عقلي لإجراء القسم الأوّل من القضايا المتقدمّة وتطبيقها، اللهمّ إلا الاتكال على الصدف النادرة المتمثلة بالسنن القهرية لاستمرار الحياة، وهو أشبه ما يكون بالتخلّي عن شاةٍ لذئب مفترس لا يتردد لحظةً في افتراسها مقابل تخلّيه عن افتراس صاحبها..!!

إنّ ما يُقال: إن القانون كبيت العنكبوت يقتنص الحشرات دون الذئاب، ليس سوى تكرار لمبدء فاعل في التأريخ البشري الطبيعي، وتجاهلٍ لكلّ هذه المواقف العظيمة والفضائل التي نشاهدها من قافلة الأحرار في أداء التكاليف المتقدمة، ونحملها جميعاً على الأنانيّة والانتهازيّة والجشع ومَعَه ـ وأقولها بملء صوتي وبلا أدنى تردد ـ سنُصوّب طلقة الرحمة إلى الإنسانيّة وثقافتها البنّاءة وتراثها الأصيل، وهذا هو الإجرام والتعسّف لا الرحمة والمسامحة، وهو أصلف وأوقَحُ من عمليات الفتك والإبادة التي مارسها الجلادون ومصّاصو الدماء في التأريخ، كالبربريين والجنكيزيين والشوفينيين.

والآن لنسبر أغوار القضية القائلة: **حتى أشدّ القضايا العلميّة يقيناً قائمة على موضوعات وركائز أساسيّة غير قابلة للتعريف والإثبات العقلاني**، فمفردة «العلم» وكثير من المفردات الأخرى ذات الأهميّة البالغة كالسياسة، والحريّة، والعدالة، والفنّ، والحق والباطل، وغيرها بقيت مبهمةً بعد أن طافت بالإنسانيّة عواصف فكريّة هائجة ألقت بالضبابيّة على المفاهيم برمّتها، وتشكّلت إثرها ألوان من الرؤى الفكريّة، والمذاهب الأخلاقيّة، وأفواج المندهشين بالخيال اللامحدود وجنوحه اللاحدي، والمغرضين وذوي الأفكار الضيّقة والتصريحات الجزافيّة اللامسؤولة...

غير أنّ هذا الإبهام والغموض لم يستهلك في أنفاقه المسدودة إلا السذّج وذوي

النيّات الحسنة والثقافة المحدودة، فيما ظلّ الفطنون وذوو النظرة العميقة بمنأى عن هذا الاستهلاك والاستغفال المغلّف، وكيف كان فمن الممكن أنْ نَلحَظ لكلّ قضية علميّةٍ واحدة معنيين مختلفين:

المعنى الأوّل: انكشاف الواقع بدرجة ١٠٠٪ كانعكاس الخطوط والأشكال والألوان في المرآة الصافية المستوية، بل كل انعكاس وظهور تطابقي تام، وهذا المعنى هو غاية آمال المفكّرين والباحثين عن الحقيقة والواقع، ومن الواضح أنّه محدود جداً ونادر، كما أنه نسبي عندما يرتبط بتجلية الحقائق الواقعيّة!

المعنى الثاني: وهو ما يشمل كل عملية ترتكز وتؤسّس على ضوء اتصال الأجهزة الإدراكية مع العالم الخارجي مباشرةً، سواء أكان تأمين ذلك الاتصال بالاعتماد على الحواس أو القوى الذهنيّة أو المختبرات والوسائل التي تعمل على زيادة معلوماتنا عن العالم الخارجي، ومن المسلّم أن هذا المعنى للعلم أوسع من المعنى الأوّل بكثير؛ وذلك لأنّه يشمل احتمالات متفاوتة ١ ـ ٩٩ بالمائة فيما يتعلق بالاتصال بالواقع، إذ يستوعب النظريات والفرضيات والأحكام التعليقيّة، ويمكن لهذا اللّون من القضايا أن يدعم الأنشطة العلميّة والمسائل المرتبطة بها مع عدم إمكان عدّها قضايا علميّة من الطراز الأوّل، وعليه فتسمية هذا اللون من القضايا بالقضايا العلميّة إذا لم يتمّ وفق معياريّة مدى مطابقتها للواقع من حيث الكمّ والكيف، فبالإضافة إلى سقوطها لفقدانها القيمة الواقعية والمعيارية المفترضة في تشخيص القضايا العلميّة من الوهميّة، تعتبر هذه التسمية خيانة كبيرة للإنسانية.

ولنمضِ الآن بتناول عدد من الموضوعات والركائز الأساسيّة التي تأبى التعريف وتتأبى الإثبات العلمي والعقلي:

١ ـ الركيزة الأساسيّة والركن الركين للعلوم كافّة هو العلم بالواقع الخارجي، ومع أن الاعتقاد بهذا المبدأ من أوضح المعتقدات وأجلاها غير أنّ إثباته من أشكل المشكلات.

٢ ـ إنّ ما كشفت عنه القوانين العلميّة من الصلات الحتمية القائمة بين العناصر والمواد المنبثة في الطبيعة كضرورة العليّة والمعلوليّة لا يحتمل أدنى شكٍّ، ورغم

هـذا فـإنّ هـذه الـصلات الحتميّـة المطّردة لا يمكـن وصفها حسيّاً؛ لأنّها ظواهر غير محسوسة، وكذلك لا يمكن اعتبارها من المعقولات الأوليّة؛ لأن العقل لم ينتزعها من حقيقة عينيّة خارجيّة، ولا من المعقولات الثانويّة؛ إذ المعقول الثانوي ـ وهو الكلّي المنتزع من العالم العيني الخارجي ـ لا يسعه بذاتيته التأثير في الحقائق العينيّة الخارجيّة.

٣ ـ حقيقة العدد لا المعدود ولا الهيئة الكتابيّة لرقم «٤» مثلاً أو اللفظ كأربعة، والّتي تنقسم إلى مصداقين متضادين «الزوج والفرد»، وهي مختلفة لدى الشعوب وبلدان العالم المختلفة، وبتعبيرٍ آخر الحقيقة التي يتعاطاها الذهن البشري ويقوم بتركيبها وتفكيكها ليلاً نهاراً وبشكل مستمر، وهي قابلة للتعريف وعصيّة على الماحكات العقلية.

٤ ـ حقيقة الجمال، لا المصاديق والنماذج الخاصّة بالجمال كالمناظر الطبيعية، وهالة البدر، والشلالات والسواقي والعيون، والحظ الجميل، والنَغَم الجميل والوجه الجميل وغير ذلك، وكذلك النماذج المعنوية للجمال والمعقولة الوجدانية، كالحرية، والقابلية والعلميّة، العدالة، العفو والتسامح، التضحية وغيرها، ومما لا شكّ فيه أنّ حقيقة الجمال الكليّة والتي تنطبق على مصاديق مختلفة ونماذج متعددة لا يمكن للعقل نعتها أو تعريفها بالاعتماد على ظهور عيني خارجي لها؛ لاستحالة ذلك طبق المتقدّم.

٥ ـ ليس هنالك عدد ذو محتوى عقلي ثابت، بل يتوقف هذا المحتوى على ما للواحد من محتوى وكميّة رياضيّة، فإذا كان المكوّن الرياضي للواحد «١» عبارة عن «١٠» وحدات كميّة رياضية فمن المسلم أنّ المحتوى الرياضي للعشرة «١٠» هو «١٠٠» وحدة كميّة رياضيّة.

العقلانية، تعريف وتشريح

ونلاحظ هنا السذاجة عينها والسطحية نفسها التي مرّت في تعريف التعبّد تتكرّر في تعريف «العقلانيّة»، ولكي نخوض في تفاصيل هذا الموضوع سنتجنّب

استهلاله بذكر تلكم الاشتباهات والتهافتات، ونبتدأ بتعريف «التعقّل».

من نافلة القول أنّ كلّ عمليّة فكرية تجري وفق الأصول والقواعد الثابتة فهي «تعقّل»، لذا فإنّ العمليات الفكرية التي تتتابع كالمتواليات العدديّة، وإن تمتّعت بصلات وروابط أشدّ من صلات المعاني المتداعية غير أنّها لا تسير وفقَ أصول وقوانين ثابتة، لا تُسمّى تعقّلاً.

والآن لنرى ما هو المعنى المتبادر من قولنا: هذه قضيّة عقلية؟ هل هو ما تبديه من قابلية مطلقة للتحليل بالآليّات العقلية الصرفة؟ قطعاً ليس هذا، وذلك:

أوّلاً: لأن الكليّات العقلية جميعها تكشفُ لنا ـ آناً مّا ـ عن اعتمادها وقيامها على القضايا المنتزعة من صقع العالم العيني، وسندعم هذا الموضوع بالمثال التوضيحي التالي، فالقضيّة الكليّة القائلة: «كلّ جميلٍ يهبُ من يدركُ جماله لذةً وسروراً»، تكشف لنا ـ آناً ما ـ انطباقها على مصداقٍ خارجي كـ «هذه الباقةُ من الورود رائعة الجمال»، فهاتان القضيتان تكشفان لنا عن نتيجة: «باقة الورود هذه تمنحُ من يدرك جمالها لذةً وسروراً»، وهذا تتابع عقلي بلا أدنى تردّد.

ولا تعتبر صغرى القضيتين وهي: «باقة الورود هذه رائعة الجمال» قضيّةً عقلية بل هي من القضايا الانتزاعية؛ حيث تشكّلت نتيجة اتصال الفكر عن طريق حاسة البصر بالواقع الخارجي.

ثُمَّ إنّ كل المدركات والمنتزعات الأوّليّة سواء أكان عالم تعيّنها باطن الذات الإنسانيّة كاللذائذ والآلام والإدراكات والعلم والتخيّل والتمثل، وغير ذلك، أو خارجها كالأجسام والأعيان، الحركات والسكنات وغير ذلك، تمثل بقسميها عناصر أوليّة للفكر والتعقّل، وليست هي الفكر والتعقل برمّته، بل عندما تندمج في إطار العمليّة الفكريّة تتبلور ـ بعد انضمامها إلى القوانين والأحكام الكليّة ـ النتائج النهائية.

فالتصوّرات والانطباعات الباطنية والخارجيّة تشبه إلى حدٍ ما العناصر الأوليّة التي تدخل إلى القسم المكنّني التحويلي الذهني، كما هو الحال في المصانع الكبرى التي تحيل العناصر الأوليّة التي تدخل إليها الى مركّبات نهائيّة ونتاج صناعي جديد

يعتمد نوعه ومواصفاته على العناصر الأوليّة التي دخلت ضمن إطار عمليّة التصنيع، وعلى القوانين والأحكام الكليّة التي يقوم عليها المصنع، وهكذا العقل الإنساني فهو يجري عمليات تحويليّة معقّدة على العناصر الأوليّة التي تحلُّ فيه من خلال معاملتها بالقوانين والأحكام الكليّة، مؤلّفاً بذلك نتاجاً جديداً جاهزاً للدخول والإسهام في رفد الحركة الفكريّة المعرفيّة.

ومن المسلّم به عدم تمييز العقل أثناء نشاطاته الفكريّة بين المتصوَّرات والمنتزعات بألوانها المختلفة، سواء كانت من المحسوسات أو المعقولات، وسواء كانت أموراً ذات قيمة أو أموراً واقعية خارج الإطار القيمي الاعتباري، وعلى سبيل المثال:

١ ـ تثبت لنا تجاربنا وملاحظاتنا أنّ للماء دوراً أساسياً في حياة الحيوانات ونموّ النباتات والأشجار، وبناءً على هذا فإنّه لا بُدَّ من اعتماد كل حيوان ـ يحاول البقاء والاستمرار في حياته ـ على الماء، ومن اعتماد كل من يريد إنماء النباتات والأشجار على الماء أيضاً.

وأمّا فيما نحن فيه من النشاطات العقلانيّة فإنّ موادنا الأوليّة تكون كالآتي:

ألف ـ الماء. ب ـ ظاهرة الحياة. ج ـ الحيوانات. د ـ النموّ. هـ ـ النباتات والأعشاب.
و ـ الارتباط العلّي بين الماء واستمرار الحياة ونموّ النباتات، والذي تلقيناه من خلال التجارب والملاحظات.

٢ ـ تكشف لنا تجاربنا ومشاهداتنا الحسيّة عن تصورات وانتزاعات لمفاهيم قيميّة مثل: العدالة حقيقةٌ ضروريّة؛ حيث ازدهار حياة التجمعات الإنسانيّة بدونها لو قبلناه جدلاً فإنّه يعني حياة خلايا النحل، وتجمعات النمل ومجاميع الأرضَة! فالعدالة حقيقة قيميّة وهي دليل نموّ كل إنسان يتمتع بها وتكامله، وليس هذا التصوّر والإدراك خيالاً، بل هو حقيقة تدعمها التجارب والشواهد الحسيّة، وهذه الحقيقة القيميّة لو تغلغلت ضمن قضايا معيّنة وحققت نتائج مهمة، فإن هذا المسار يتمتّع قطعاً بنشاط عقلي.

وتغدو العدالة ـ وفق هذا السياق ـ وضع كلّ شيء في مكانه المناسب له، أو السلوك المطابق للقانون، وستكون فاعلة على صعيد تنضيج النشاطات العقلية

للبشر، وعلى مستويين: ١ ـ ضرورة التنظيم المتقدّم. ٢ ـ لا بُدّ من السعي الجاد في سبيل تأصيل مسألة منح العدالة قيمة ومكانة، وكل حقيقة ذات تأثير في حياة الإنسان العقلانيّ وكل شيء ذو قيمة ذاتية للإنسان، وكل قدر من الجهد في طريق تحقيق العدالة يتمتّع بإخلاصٍ أكبر وبمساحة تنوّعٍ أوسع سيكون مثمراً بشكلٍ أكبر وأفضل.

إذن، لا بُدّ من الالتفات إلى حقيقة العدالة وكونها ذات قيمة كبيرة حتى إذا تطلّب ذلك استدلالاً وبرهنة قبال وساوس الصنميين الشيطانيّة، لكن الإدراك الفطري والوجداني للبشر أصيل فيما يرتبط بهذه الحقيقة الفطريّة، وهو الذي يتكفّل ضمان واقعيّة هذه الحقيقة، لذا احتلّت هذه الحقيقة المرموقة مكانةً عالية ضمن نسيج النشاط العقلاني وبمنتهى الوضوح، وأثمرت نتائج حقيقية كالحريّة المقننة، والعزّة والكرامة الإنسانيّة، والحس المرهف بالمسؤوليّة، والنزوع الثقافي الأدبيّ، والشعور بهدفيّة الحياة، والتضحية في سبيل الخير والكمال و..

ومن أجل إثبات ضرورة إحداث تغيير في هيكلية تبنّي المنهج العقلاني والتواصل مع المدّخرات العقليّة، نتناول موضوعاً في غاية الأهميّة هو:

مبدأ الإحاطة المتبادلة بين القضايا البديهية والنظرية

بدءاً نقول: إنّ أولئك الذين يُجدّفون في سواحل العقلانيّة دون إدراك لمعناها بشكلٍ دقيق سيغرقون تحت وطأة الإفراطيّة ولُججها، لذا يجب عليهم ملاحظة هذا الأمر والتعامل معه بجديّة كاملة، ولكبح جماح هؤلاء لا بدّ من توضيح حقيقة ما نسمّيه: الإحاطة المتبادلة بين القضايا، حيث تُحاط كل قضيّة بديهية بقضايا نظرية وبالعكس.

أما الدليل على هذه الإحاطة فهو ما نراه من ارتباط بين أجزاء عالم الوجود وتداخل، فمن الحقائق المسلّمة عدم امتلاكنا سوى حقائق محدودة مهما بلغت، الأمر الذي يجعلنا قاطعين بجهلنا بآلاف الحقائق، حتى على فرض الارتباط المتقدّم، لأن وجود مجهول واحد يكفي لإثبات هذه المحدوديّة، وعلى سبيل المثال فإنّ القضية

القائلة: «الكلّ أكبر من جزئه» وهي القضية التي تتصدّر القضايا البديهية وتعتبر حجر الزاوية في المنطق والفلسفة التقليديّة والحديثة، رغم ذلك فهي محاطة بمجموعة من القضايا النظريّة الحافّة بها مثل:

١ ـ هل يصدق هذا الحكم على الكميّات المحدودة فقط أم يتعدّاها إلى الكميّات اللامتناهية؟ وعلى سبيل المثال: إنّ السلسلة العدديّة غير متناهية وهي مؤلّفة من أعداد زوجية لا متناهية وأعداد فرديّة كذلك، ومن المسلّم عدم إمكان تصوّر الأقل والأكثر في الأمور اللامتناهية، ورغم خضوع هذه المسألة للبحث والنقد إلا أنّ الشيء المؤكّد أنّها قضيّة نظريّة.

٢ ـ هل تصدق القضيّة أعلاه في الكلّ والجزء العقلي؟ وينشأ هذا السؤال من أنّ الأقل والأكثر وغيرهما من المفاهيم الكميّة العينيّة لا سبيل لها في المفاهيم العقلية المجرّدة عن المادة والصورة ولوازمهما.

والآن نتناول الطرف الآخر المعاكس للقضيّة المتقدمة، ونلاحظ كل قضيّة نظرية محفوفة بقضايا بديهية، ولنفترض أنّ قضيتنا هي: هل الوجود البشري خيرٌ أم شرٌ؟ فهنا نقول: إنّه مما لا شك فيه توفرنا على معلومات هائلة حول الإنسان، مثل أنه معلول لعلةٍ، وأنّه مركّب من أجزاء، وأنه يحمل طاقات وقوى معنويّة، وأنّه يتوالد ويتناسل، يريد ويُصمّم، يقطع عهوداً، يكتشف ويبتكر، يؤلّف بين الأمور المختلفة للوصول إلى أهدافه، وهكذا مفهومي الخير والشر حيث ينطويان على مسائل بديهيّة نملك حولها وضوحاً كاملاً.

هناك مسألة أخرى في غاية الأهميّة تتعلّق بالعقلنة، والتي ينبغي أن تكون جَرس إنذار للإفراطيين، تلك هي حجية العقل نفسه، بمعنى أن نقوم بعملية رصد للاشتباهات والأخطاء التي أحصيت حول النشاطات العقلية والفعاليات الفكرية وعلى امتداد التأريخ، نستدعي العقل إلى دكّة القضاء والمحاكمة، ونستفسر منه عن حقيقة حجيّته، ما هي حجّيتك؟ فإذا كان جوابه لنا: إنّني بنفسي دليل حجيتي، وبمعنى أوضح: حجيّة العقل هي العقل عينه، عندها نعرف أنّ حجيّة العقل ليست أمراً عقلياً وعقلانياً... بل إمّا أن تستند إلى الوجدان والفطرة أو تقوم على دليل ما يكون هو الحجّة!!

العقلانية في نسيج الفكر الإسلامي

ولكي نقيّم ـ وبشكل دقيق ـ النشاط العقلي ضمن نسيج الفكر الإسلامي، نجد أنفسنا مضطرّين إلى توضيح معنى العقل على نحو مختصر.

غالباً ما يُراد من العقل مفهومان شبه متقاطعين:

١ ـ القوّة المستقلّة التي تقابل بقيّة القوى النفسانيّة مثل التخليق المثالي، وتداعي المعاني، والتصميم، والفكر، والإرادة و... والتي تتخذ باطن الإنسان محلاً لها.

٢ ـ الذهن وهو الذي يلتقط العناصر الأوليّة عن طريق الحواس، ثم يقوم بالتأليف بينها، فهذا النشاط التوليفي هو «العقل»، الذي يعدّ ـ وفق الاصطلاح اللغوي ـ مفهوماً مصدرياً، أي مصدراً للفعل: عَقَلَ، عَقلاً. وهذا النشاط التوليفي يختلف عن الذكاء والتخيّل؛ لأنّ الذكاء قدرة على التقصّي والنفوذ الذهني داخل الوقائع والاستفهامات وبلوغ الذهن نتائج عادةً ما تكون خفيّة على الناس العاديين في الظروف الاعتياديّة، أمّا التخيل فهو عبارة عن القدرة التخليقيّة في المفاهيم المدّخرة في الصقع الذهني عن طريق الحواس، في لحظةٍ فارقةٍ يُغَض فيها الطرف عن الواقع.

إلاّ أنّ النشاط العقلي ـ كالوجدان ـ مثار إشكاليات متنوعة، وذو أنشطة مختلفة، من قبيل انتزاع الكليّات وتجريد الموجودات المحسوسة خصوصيّاتها، وكذلك عمليّة تطبيق القواعد والأصول والقوانين الطبيعيّة والسياسيّة والاجتماعية والدينيّة والأخلاقيّة على مصاديقها الخاصة.

وبالإضافة إلى كون العقل واحداً من الأدلّة الأربعة (الكتاب ـ السنة ـ الإجماع ـ العقل) فقد عُدَّ الدليل الأوحد في إثبات الأصول الاعتقادية، ويتفق الفقهاء والمتكلّمون الإسلاميون جميعهم على المبدأ القائل: إنّ كليّات الأصول الاعتقادية لا بُدَّ من استنادها إلى الاستدلال العقلي في الثبوت.

ومن الأصول التي تذكر استطراداً مبدأ «التعقّل السَّعَويّ»، فلمّا كانت النشاطات الذهنية بين الأفراد تختلف اختلافاً كبيراً فلهذا يُطالب كلّ فردٍ بالتعقّل بما يتناسب مع قواه الذهنيّة.

مكانة العقل في النص القرآني

وتنقسم الآيات القرآنيّة التي وردت في تجليل العقل وتبجيله ودعوة الناس إليه وإلزامهم به، والتي اعتبرت العقل خلقاً عظيماً، بل أنفس جوهرةٍ في الكيان الإنساني، تنقسم إلى أقسام متعددة:

١ ـ التفكّر في عالم الوجود والانسجام الهائل بين قوانينه التي تشدّ أجزاءه بعضاً إلى بعض، والذي يُعدّ بنفسه دليلاً على نفس آياته، من قبيل: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وقد وردَ مضمون هذه القسم في سورة البقرة، الآيات: ٧٣، ١٦٤، ٢٤٢، وفي سورة المؤمنون، الآية: ٨٠، وفي سورة الرّعد، الآيات: ١ ـ ٤، وفي سورة الرّوم، الآية: ٢٤، وفي سورة الجاثية، الآية: ٥.

٢ ـ ويتناول قسم آخر من الآيات القرآنية ندم الإنسان عند شعوره بالتقصير نتيجة عدم تعقله وتفكيره: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، الملك: ١٠.

٣ ـ وقد ذمَّت مجموعة من الآيات أولئك الذين يتفكرون ويعقلون لكنَّهم يغيّبون الحقائق ويخفونها، بل ويقومون بتحريف الدلالات وتجييرها لأهدافٍ دنيوية آنيّة: ﴿... يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾، البقرة: ٧٥.

٤ ـ وفي هذا القسم ذمٌّ وتوبيخٌ لأولئك الذين استخفّوا بالتفكير وتجاهلوه، مثل: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾، البقرة: ٤٤، وقد وردت آيات متعددة تلوم الناس على استخفافهم بالتفكير والتعقل رُغم كثرة الطرق والوسائل التي تسهّل النشاطات العقليّة وتعاطيها، فراجع: البقرة: ٧٦، آل عمران: ٦٥، الأنعام: ٢، الأعراف: ١٦٩، يونس: ١٦، هود: ٥١، يوسف: ١٠٩، الأنبياء: ٦٧، المؤمنون: ٨٠، النور: ٦١، الشعراء: ٢٨.

٥ ـ وقد اعتبرت بعض الآيات القرآنية أولئك الذين لا يتفكّرون ولا يتعقّلون أخسّ منزلةً وأسفل من الحيوانات: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾.

٦ ـ واعتبر قسمٌ آخر من الآيات عدم التفكير والتعقّل سبباً رئيسياً للذلّ

والهوان: ﴿يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾، يونس: ١٠٠.

٧ ـ ويعيب قسمٌ آخر التقوقع على أفكار السّلف والتمسّك حدّ التحجّر بعقائدهم الموهومة العارية عن العقل والتأمّل، مثل: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾، وقد أطلقت بعض الآيات القرآنيّة مفردة «لُبّ»، ويبلغ عددها في القرآن الكريم تسع آيات، والفرق بين الكلمتين: العقل، واللُب، أنّ اللبّ يتمتّع بقابلية تقصٍّ أكبر ونفوذٍ أشدّ في خفايا الإنسان والعالم، ويعتبره بعضهم نشاطنا الباطني الذي تتعاضد فيه قوى العقل النظري والوجدان والأخلاق متعاشقةً لِتَرشَّ الحقيقة بخيوط النور، فتدركها من جوانبها المتعددة إدراكاً تاماً كاملاً.

ومع هذا التأكيد المستمرّ في الآيات على أهميّة العقل لا يمكن أن يُدّعى أنّ أحكاماً ثمّة تضادّ العقلانية في الشريعة الإسلامية؛ إذ ما لم يكن لهذه الأحكام ملاكات ملموسة كالضرورات الحياتية، فسيتم التعاطي معها أضداداً للعقل والعقلانيّة! وعندها سيعاني كلّ الناس على سطح الأرض من أزمات نفسية وأمراض انفصام الشخصيّة؛ لأنّ أعمالهم سوف يتوزّعُها قسمان رئيسيّان: الأعمال التي تنبع من فلسفةٍ واضحة، والأعمال التي ينجزونها وفق عقائد ومتبنيات مُثُلهم العُليا، مثل القوانين المتنوعة والأنظمة الحقوقيّة التي يتعامل معها السواد الأعظم من الناس دساتير مقرّرة وممضاة من دوائر صنع القرار، فيتلقونها بالقبول ويعملون وفقها.

منزلة العقل في النصوص الروائية

ثمّة عدد هائل من الروايات في المصادر الإسلامية المعتبرة التي تتحدث عن العقل بوصفه الفصل الذي يحلّق بالإنسان خارج السرب الحيواني، والوسيلة الأفضل لرقي حياته مادياً ومعنويّاً، وأن العبادة بلا عقل عملٌ عبثي، وأنّه مدار العقاب والجزاء، وأنه أفضل وسيلة والآلية الأنجح لمعرفة الله تعالى، إلى حدّ يشعر معه الباحث المنصف بعدم وجود مثل هذه الحفاوة البالغة التي يقابلُ الإسلام بها العقل والعقلانية في أيّ من الأديان والمذاهب الأخرى، وهذه عينات تؤكّد هذه الحقيقة:

١ ـ عن الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، في روايةٍ يخاطبُ فيها الله تعالى

العقل: «وعزتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتك إلا في من أحبّه»[٢].

٢ ـ مجموعة أخرى من الروايات تنصّب العقل معياراً للجزاء والعقاب، مثل: «بك أعقاب وبك أثيب»[٣].

٣ ـ مجموعة ثالثة من الروايات تفسّر الحكمة بالعقل وتثبت ـ وبأدلّة مختلفة ـ رجحان العقل على باقي النّعم، مثل الحكمة الواردة في قوله تعالى: ﴿يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾، البقرة: ٢٦٩.

٤ ـ وثمّة عدد كبير من الروايات يركّز على مفهوم نفي العقل عند نفي الدين، مثل: «لا دين لمن لا مروّة له، ولا مروّة لمن لا عقل له»[٤].

٥ ـ وفي الرواية المعروفة المفصّلة عن سماعة بن مهران عن الإمام الصادق عليه السلام تُجعَل الصفات السامية كلّها جنوداً للعقل، والصفات الظلمانية جنوداً للجهل، وتسمى بحديث «جنود العقل والجهل»[٥]، وهي رواية طويلة.

٦ ـ ونطالع في قسم من الروايات أنّ الحكومة العالميّة ـ وهي أمل المستضعفين في الأرض ـ لا تتأسّس إلاّ عندما تنطلق العقول، وبعناية إلهيّة، بالأنشطة والفعّاليات السليمة الإيجابيّة، ويستطيع الناس استيعاب دفّة الحكم العظمى لدولة الإمام المنتظر العالميّة[٦].

٧ ـ كذلك هنالك روايات كثيرة تتضمّن فكرة: الأنبياء حجة الله تعالى على عباده، والعقل هو الحجة بين الله تعالى وعباده[٧].

هذا الإجلال الذي حَظيَ به العقل في الدين الإسلامي المقدّس إجلالٌ فريد من نوعه.

أمّا مكانة العقل في الإجماع فقد حظي بمنزلة في الكتاب والسنة حتى اتفقت كلمة المتكلّمين والفقهاء على وجوب متابعة الأحكام العقلية، باستثناء طائفة صغيرة من الأخباريين الذين انفردوا بإقصائهم العقل النظري، وعدم أخذهم بأحكامه، والقول بعدم جواز اتباعها.

وأمّا مكانة العقل عند العقل نفسه، المعبّر عنها في الروايات الشريفة بحجة الله

تعالى، فهو أمر في غاية الوضوح والبداهة، فالعقل ـ مع تجاوز النقاشات الفنيّة والفذلكيّة الموكولة إلى أبوابها المختصّة ـ كالنور المضيء بنفسه، وهذا ما يثبت ضرورة متابعته، انطلاقاً من كونها خاصيّة ذاتية له! لا تحتاج إلى دليل آخر، بل لا بد من الإشارة هنا إلى ما يشكّل وجهة منطقية ممضاة من قبل الإسلام بشكل كامل، وهو أنّ العمل وفق الأدلّة الإسلاميّة الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، قائم على العقل نفسه، لأنّ العمل وفق هذه الأدلة لا يمكن أن يستند إلى واحدٍ منها؛ لما يستلزمه ذلك من دورٍ منطقي صريح يؤول إلى التناقض.

ظاهرة نقد العقل في الموروث العرفاني

أمّا فيما يرتبط بما صدر من قطاع واسع من الشخصيّات الإسلاميّة البارزة كالشعراء والعرفاء من توبيخٍ للعقل ونقد لا ينسجم مع ما نحن فيه من مدح وثناء عليه! فنحن نقرّ بذلك، وقد صدر بالفعل مثل هذا التوبيخ والذم، لكننا عندما نمعن النظر فيه نجده يتناول مسألتين:

الأولى: ما يقومُ به بعضهم من احتكام للنتائج العقلية الجزئية دون تنسيقٍ مع النشاطات الوجدانية.

الثانية: إقحام القوانين العقلية خارج نطاق الكم، والكيف، والحركة، والزمان، وهي المقولات التي لا يمكن للقوانين العقلية أن تؤدي أي فعّالية أو نشاط بعيداً عنها، وعليه يمكننا تفهّم هذه المؤاخذات ووضعها في محلّها ضمن نسقها الخاص.

نعم، هناك من يعيب على العقلنة، فيشق له طريقاً آخر متسلّحاً بالعشق والثمالة واللاقيدية اللاحدية، مُتعامياً عمّا يحفل به الواقع من أحداث، غارقاً في سكرة لا يريد فواقاً منها، والخوض في مسالك هؤلاء في لامعقولهم ليس إلاّ هدراً للوقت.

ما هو العقل في النص الإسلامي؟

لكننا نتساءل مرةً ثانية: ما هو المراد بالعقل؟

وبعد هذه المقدمة الإجمالية المتفق عليها نريد اكتشاف رؤية الإسلام للعقل،

فمن الواضح أن السواد الأعظم من الناس يطلقون كلمة «العقل» على الظواهر العقلية المتنوعة ومختلف النشاطات الذهنيّة، بلا ترسيم للحدود الدقيقة للصياغات التعبيريّة المقرّرة، حتى أننا نلاحظهم يعدُّون بعض الأحيان «تداعي المعاني» من النشاطات العقلية! وهذا استعمالٌ في غير محلّه؛ حيث يستعملون مفهوماً في غاية الخصوصيّة للإشارة إل معنى لا يلتقي معه إلا من بعيد، إذ يجمع الطرفين مفهوم في غاية الكليّة، وعندما نمعن النظر في الأدلة والنصوص الرئيسية التي ثمَّنت العقل وأشادت به داخل التراث الإسلامي نكتشف أن العقل هو ذاك النشاط الذهني أوالقوّة النفسيّة التي يتمّ الوصول من خلالها إلى الأهداف المتقدمة، وكذلك تحديد مكانة الإنسان في عالم الوجود، وتلك المكانة التي تبوّءها عبر التأريخ، وعلاقاته بالآخرين وبطبقات المجتمع، وجملة الظواهر السارية في الطبيعة، ووعي صلاحه وفساده.

وبناءً عليه، لا يشمل مفهوم العقل داخل الإطار الإسلامي النشاطات الفكرية العابثة، والتي لا تثمر نفعاً للإنسان سواء في الحاضر أو المستقبل، حتى وإن أمكن عدّها رياضةً فكرية لكثيرٍ من الناس، وكذلك الحال مع الأفكار والنشاطات العقليّة التي تقع في صراط الأهداف الهدّامة السقيمة، والانتصار للباطل، والانغماس في اللذائذ الشهوانية والهوس الشيطاني، فمهما غُلّفت بتسمياتٍ برّاقةٍ ليست من العقل في شيء، بل هي مدانة في الإسلام أشدّ الإدانة.

ويمكن تناول هذا الأمر من زاوية أخرى وعلى أساسٍ قانون إسلامي عام، ذلك أنّ الإسلام لا يصطدم بأيّ نشاطٍ فكري، سيّما وأن جميع القوى العقلية والنشاطات الذهنية مودعة من قبل الله تعالى، فلا يمكن أن تكون عديمة النفع والفائدة، غير أنّ المعيارية الإسلاميّة قائمة على أساس طبيعة الأهداف المأمولة من أيّ نشاطٍ عقلي، فلو أنّ إنساناً ما مارس نشاطات فكرية متنوعة، كالخلاّقيّة الذهنية، وتداعي المعاني والمنى والأوهام والخيال في سبيل صياغة مشهدٍ ساخرٍ كوميديّ للترفيه وإزالة الإرهاق والملل من نفوس الناس وشحذ الطاقات الذهنية والروحيّة من جديد، فلا غبار على هذا الإنجاز إطلاقاً في نظر الإسلام، بل الإسلام يرعاه ويُنمّيه، إلا أنه لا ينبغي استثمار النشاطات العقلية في شيء مما يلحق الضرر بالإنسان؛ إذ مثلُها مثل الكهرباء

التي لا حَصرَ لدائرة استثمارها وفوائدها، إلا أنّ بالإمكان تسخيرها لتحطيم العالم برمته، كما يمكن كذلك أن تدخل عاملاً فعّالاً في تنظيم الظواهر الحياتية للإنسان.

وعلى هذا، فالمقصود من العقل ـ داخل المنظومة المعرفية الإسلاميّة ـ القوّة الفكرية أو الطاقة النفسيّة التي تُستثمر لبلوغ الأهداف المنطقية الحيويّة المادية والمعنويّة ضمن حياةٍ مثالية، وهذا الانتفاع يتجسّد في اختبار الآليات الملائمة لبلوغ الأهداف المتقدمة، ومع أخذ ما تقدَّم بعين الاعتبار نصل إلى نتيجتين في غاية الوضوح:

١ ـ حتميّة ترحيب الإسلام بالتعلّم، وتوسيع دائرة المعرفة، والحث على التفكير وتوظيف العقل دون الأخذ بعين الاعتبار ضرورة ولابُدّية طلب المعرفة، أو على الأقل الدفاع عن هذا الأمر ودعمه يشبه إلى حدٍّ كبير إيماننا بضرورة وجود مصنع ما، ولكننا نمتنع في الوقت نفسه عن تزويد هذا المصنع بالمواد الأوليّة التي تدخل في تصنيع الناتج أو النتاج المطلوب أو على أقل تقدير توفير الدعم والإسناد لتحقيق هذا الأمر...! وهذا بنفسه تناقض واضح داخل منظومة فكريّة.

يضاف لذلك الترويج والحث الكبير الذي تبنّاه الإسلام على العلم والمعرفة من خلال ما تضمنته نصوصه ومصادره من أهمية كبيرة وتأكيد شديد على التعقّل والتفكير بشكل عام.

٢ ـ اتخذ المفكرون في بعض القرون المنصرمة من النشاطات العقليّة والذهنية الصرفة شعاراً لهم، وكذلك العلم والفلسفة، دون اكتراثٍ بالذي يجري في عالم الطبيعة مماشاةً لسلسةٍ من القواعد الذهنية المحضة، ولم يحققوا أيّ تطورٍ أو يشيدوا صرحَ فلسفةٍ مؤثرة، مما يعزى برمّته لوضعهم الشخصي، وهو تمرّد جليّ على الأبعاد القيمية للنشاطات العقلية في الإسلام، إننا ـ وبما لا يُحصى كثرةً ـ نجد هذه الحقيقة في النصوص والمصادر الأساسية للإسلام، وهي تنادي بأن التفكير والعقل بعيداً عن العلم لا نتيجة لهما! والعلمُ من دون تماسّ مباشر بمعلومه لا يُسمّى علماً! إنّ من يريد أن يتعرف على العالم الخارجي ويوجّه إمكاناته ونشاطاته العقلية نحوه لا بُدّ من كونه على تماس معه أولاً، وهو ما دأب القرآن على ذكره كقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾.

العقل والشريعة الإسلامية، تصادم أم توافق؟

هل هنالك مدخلية للعقل في التشريعات الأسلامية؟

نسمع هذه الأيّام في البلدان الإسلاميّة ـ وبكثرة ـ ما يُقال من أنّ «الأحكام الإسلامية تعبديّة»، أو بعبارة أخرى: «إن الأحكام الإسلامية تتعالى عن التفاسير العلميّة المنطقيّة» وما إلى ذلك.

ولدفع هذه الأوهام التي انحدرت إلى حواضرنا الإسلاميّة من النظريات الغربيّة، يتحتّم علينا دراسة قضيّة على مستوى من الأهميّة وهي أن الأحكام الإسلاميّة تنقسم ـ وبصورةٍ عامة ـ إلى قسمين رئيسيين، ينقسمان بدورهما إلى أقسام متعددة:

١ ـ الأحكام التي تتولّى بيان الصلة بين الإنسان وخالق الكون، الذي هو جزء منه.

٢ ـ الأحكام المرتبطة بالإنسان في عالم الطبيعة أو مع الآخرين الذين يتمتعون بغرائز وأنظمة نفسيّة مثله، ويشكلون مع بعضهم حياةً جماعيّة.

١ ـ التشريعات المنظمة لعلاقة الإنسان بالله

تستقى هذه الأحكام جميعها من دليلٍ عقليّ واحد صريح وواضح، لا يستطيع أيّ عاقلٍ ذو لُبٍّ أن يطعن فيه، وهو أنّ عقل الإنسان السليم ذي الرؤية الواقعيّة يدرك أن العالم بعظمته المدهشة والإنسان بتكوينه المذهل لا يمكن أن يكون عبثاً؛ لأنّ النظام المنسجم والمتناسق إلى هذا الحد حتى على رأي برتراند راسل، لا يمكن أن يكون بلا قصدٍ وغاية، ومن طرفٍ خفي يهمس وجدان الإنسان ـ وقد لاحت على محيّاه قسمات الأصالة والاهتمام التي لا تجدرُ إلا به ـ قائلاً: «أيّها الإنسان لكي تُحلّق نحو الكمال الذي هو من شؤونك الذاتية لا طريق لديك إلاّ قصد بلوغه».

ويتلقى العقل الإنساني هذا الحكم المتمثل بعدم عبثيّة العالم والإنسان، وانحصار طريق الكمال في قصد بلوغه.. يتلقاه بحيادية تامة بوصفه مقدمةً بديهيّة، ومع ضمّ المقدمة الثانية القائلة: «إن الأنبياء مبعوثون من قبل الله تعالى، وهم أصدق البشر، وأن سبيل الوصول إلى الكمال قد حُدّد بكيفيّات وشعائر خاصّة كالصلاة

و..»، بضمّ هاتين المقدّمتين إلى بعضهما يحكم العقل ـ وبشكل قاطع ـ بلزوم تأدية الإنسان الشعائر وممارسة الطقوس التي شرّعها الأنبياء عليهم السلام ، وهم خبراء عالم الغيب وأئمته، بغية مدّ أواصرالارتباط وجسور التواصل بين الإنسان وخالق عالم الطبيعة.

أمّا عندما نتساءل: ما هي علل هذه الشعائر والطقوس؟ نجد العقل إمّا غير قادر على أن يعطي إجابة قاطعة حول حقيقة الشعائر ونوع عللها، أو أنه يعطي ضمانات عمليّة على أن العلل تتضح أثناء الممارسة والتطبيق، وقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿لَن يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ﴾، وقال الإمام علي عليه السلام: «ألا ترون أنّ الله سبحانه اختبر الأوّلين من لدن آدم صلوات الله عليه إلى الآخرين من هذا العالم بأحجار لا تضرّ ولا تنفع ولا تسمع ولا تبصر، فجعلها بيته الحرام الذي جعله للناس قياماً، ثم وضعه بأوعر بقاع الأرض حجراً.. ثمّ أمر آدم وولده أن يثنوا أعطافهم نحوه.. ابتلاءً عظيماً وامتحاناً شديداً... ولكنّ الله يختبر عباده بأنواع الشدائد، ويتعبدهم بأنواع المجاهد، ويبتديهم بضروب المكاره، إخراجاً للتكبّر من قلوبهم، وإسكاناً للتذلّل في نفوسهم»(٨).

ومن الممكن أن يقال: لِمَ لَم يوكل الأنبياء عليهم السلام مهمّة تحديد لون العبادة وكيفيتها إلى العباد أنفسهم؟ حتى يختار كلّ إنسانٍ لوناً وكيفيّة ترتضيها نفسه ويصدقها وجدانه وعقله!

ونذكر ـ في معرض الإجابة على هذا التساؤل ـ ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «فإن قال قائل: فلِم تعبّدهم؟ قيل: لئلا يكونوا ناسين لذكره، ولا تاركين لأدبه، ولا لاهين عن أمره ونهيه إذا كان فيه صلاحهم وقواهم، فلو تركوا بغير تعبد لطال عليهم الأمد فقست قلوبهم»(٩).

ولنعتبر التعبّد سلوكاً يتقاطع مع العقلانية، ثم نبحث بشكل أدقّ ونتقصّى، عندها سيقودنا بحثنا إلى قضيّة مفاجئة ومذهلة إلى حدّ كبير، مسألة لا يهضمها ولا يستسيغها أولئك الذين يقفون موقفاً مناوئاً للتعبّد وبألوانه جميعها، ولكن ما العمل؟ فالقضيّة بمنتهى الواقعيّة، ولأن اقترنت الحقيقة بالمرارة فليس بالأمر المستغرب! فلا بدّ من تجرّع مرارتها مهما بلغت، وهذه القضية كما يقول السيّد بول جوش: «في

الحقيقة، لا بُدّ من التصديق بأن النظريات العامة في مجال الحقوق تعاني إبهاماً وغموضاً، وكذلك أبعاد وحدود المفاهيم الفكرية الأساسيّة؛ إذ لا تتمتّع بالقاطعيّة التطابقيّة ويغزوها التشابك والتداخل، ومما لا شك فيه أن هذا الأمر هو الذي أبعد الحقوقيين عن البحث فيه وملابساته» [١٠].

إذا دققتم في هذا النّص فستخرجون ـ وبلا أدنى شك ـ بالنتيجة التالية: إنّ الفلسفة والعلل الأساسيّة الأصوليّة لحقوق الإنسان المدنيّة قامت على أُسُسٍ عقلية مليئة بالغموض والإبهام، وأن المفاهيم الرئيسة في مجال الحقوق المدنيّة للإنسان خاضعة للأخذ والردّ دون أن تتصف بالقاطعيّة! ومع هذا نجد أن المجتمعات البشريّة على سطح هذا الكوكب مسلّمة بهذه الحقوق، ومما يدعو للعجب هنا أن تلكم القضايا ومع كونها محاطة بالغموض والإبهام عند الفلاسفة والحقوقيين الباحثين في علل وملاكات هذه القضايا والأحكام، إلا أنها تحظى بإقرارهم جميعاً دون إثارة تساؤلاتٍ أو المطالبة بعلل نهائية قطعيّة.

من جهة ثانية، ومع الأخذ بعين الاعتبار انشعاب مجالات المعرفة الى فروع متنوّعة وحقول اختصاصيّة تجعل تبنّي الآراء لمن هو خارج الحقول الاختصاصيّة أمراً مرفوضاً وشاذاً، بل يجب عليهم ويلزم الاتباع لما تنتجه فروع الاختصاص الأخرى، رغم ذلك كلّه لا يقرّ هؤلاء بتسمية هذا تعبُّداً!!

وعلى كلّ حال، فإذا كان بعضهم يحاول أن يقرن حركة الإنسان ونشاطه ويجعلها حكراً على الفعّاليات الحياتية العلميّة القطعيّة فلا أظن أنه سيحقُّ لخمسة أشخاص العيش على سطح هذا الكوكب! ولكن لا يفوتنا أن قضية التعبّد في الشعائر الإسلاميّة خارجة تخصصاً عن قضية التعبد فيما هو خارج الاختصاص، إذ إنّ التعبدية في الإسلام قائمة على أدلةٍ عقلية قطعيّة.

٢ـ التشريعات المنظمة لعلاقة الإنسان بالإنسان والطبيعة

تنقسم هذه التشريعات إلى قسمين أساسيين، لكن قبل أن نوضحهما ينبغي الإشارة إلى أن الأحكام الإسلاميّة برمتها قائمة على ملاكات المصلحة والمفسدة،

وهي حقيقة واضحة وثابتة داخل نسيج النصوص والمصادر الإسلاميّة.

إن أوضح وأعم نصّ يتناول هذه الحقيقة ويثبتها هو الرواية المعروفة في باب المكاسب للعالم المدقق الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني والتي جاءت في كتابه: تحف العقول، ونقلها الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل، والشيخ البحراني في الحدائق، والشيخ الأنصاري في أوّل كتاب المكاسب، وكذلك في كتاب فقه الرضا عليه السلام، وهي تضع المعيار الأساسي والملاك العام في الأحكام، ألا وهو الصلاح والفساد أو ما فيه صلاح الناس أو فسادهم، لا أنّها قائمة على تعبديّة صرفة لا تتمتع بأيّ ملاك أو علّة.

١ ـ **علاقات الإنسان مع عالم الطبيعة:** في هذا القسم، فتح الإسلام باب الحرّية العقلانية على مصراعيه؛ كي يحدّد الإنسان الطريق الذي يتعرّف من خلاله على عالم الطبيعة.

وليس فقط لم يعترض الإسلام طريق المعرفة هذا أدنى اعتراض، بل إنّه أشار ـ ومن خلال مئات الآيات والروايات المعتبرة الصريحة ـ إلى أنّ معرفة عالم الطبيعة جزء أساسيٌّ من إيمان الإنسان المسلم.

كذلك حثت الآيات القرآنية والروايات وأكّدت على ضرورة استثمار هذا العالم واستغلاله في سبيل إدامة الحياة وحفظها، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾، الأعراف: ١٥٧، ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾، المائدة: ٤، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾، البقرة: ٢٩، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ * وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَين وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾، إبراهيم: ٣١ ـ ٣٣.

وأعم الآيات في هذا الخصوص: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾، لقمان: ٢٠.

وقد وقعت بعض الموارد الطبيعية المحدودة محلّ نهي الشارع وتحذيره، وهي تقع

في مجموعتين:

المجموعة الأولى: يشهد العقل والحسُّ بلزوم اجتنابها والحذر منها، مثل تناول السموم وكلّ ما فيه ضرر جسماني بشكل عام، ومهمّة تحديد الموضوعات الخارجيّة تعود إلى الحواس والعقل.

المجموعة الثانية: وهو ما لا يمكن للعقل والحواسّ العثور على علل وأسباب تحريمه ومنعه أو تحديد الحكمة من ذلك، كحرمة أكل لحوم السِّباع وبعض من الحيوانات المائيّة التي لا فلس لها وغير ذلك، ويُمكن أن توضّح علّة تحريمها بطريقتين:

أ ـ تكمن علل تحريم منع هذه الأمور فيها، غير أنّها ما تزال عصيّة على العقل والحواس إلى الآن، ومن الممكن أن يكشف العقل النقاب عنها لاحقاً من خلال التقدّم العلمي، كما وقف ـ وبمرور الزمان ـ على حقيقة بعضها، مثلاً فيما يرتبط بحرمة الخمر فما كان يشعر به من يتعاطاه في صدر الإسلام لا يتجاوز السكر وخروج النفس عن السيطرة مؤقتاً وهي علامات عارضة للخمّار، لكنّنا اليوم نعرف أضراراً أكثر من تلك، بل ربّما تُمسي الثمالة إذا ما قورنت بهذه الأضرار في غاية البساطة، كالأضرار التي يحدثها السّكر في الجهاز العصبي والكبد و... وكذلك ما ينقل عن بعض المجلات العلمية من أنّ أفضل لحم الحيوانات المائية ما كان له فلس.

ب ـ ولنفترض جدلاً أنّه ليس ثمّة ضرر حقيقي لأيّ من الموارد المتقدّمة المحرّمة، وليس فيها جميعاً أيّ ضرر على الإنسان مطلقاً، بل كانت لذيذةً منعشة، فهل يا ترى يجوز ـ مع هذا الحال ـ التغافل عن ضرورة وجود كوابح تمكّننا من السيطرة على الجموح البشري والحرّية التي لا حدّ لها ولا قيد، وتمتين البعد الروحي؟!

وكما يبدو في مقاطع من خطبة القاصعة لأمير المؤمنين عليه السلام، فإن أعمال الحج لم تُدرج ضمن نسيج الأحكام الشرعية الإسلاميّة لما تتمتّع به من منافع ظاهرية، بل لما فيها من تمتين للبعد الروحي؛ لهذا دعي الناس إلى ممارسة شعائر لا يعرفون حقيقة عللها، وبالمنطق نفسه يمكن أن يجاب عن النواهي التي ترتبط ببعض الممارسات الحياتيّة التي لا تعدّ بنفسها ذات أضرار أو أخطار واضحةٍ بيّنة، بل لصقل الروح

وتصفية الباطن.

وعندها يتناول المنع والتحريم أموراً تعدُّ ذات نفع وفائدة، لا بوصفها مُضرة، فلنفرض أن حرمة لحم الخنزير لم تودّ إلى ابتلاء الإنسانية بضرر أو أزمة، لا بل أحدثت نفعاً وفائدة، ففي هذه الحالة إنّما يمنع النفع الظاهري علينا، وبناءً على هذا لا وجود لحكم العقل المنطقي الذي يُقصي هذه النواهي، وإذا ما افترضنا أن حياة فردٍ أو أمةٍ توقّفت على هذه الأمور في يوم من الأيّام، كما هو الحال إبّان الحروب والقحط وفي الحالات الاستثنائية، فطبقاً لقانون «الضرورات تبيح المحظورات» يمكننا الانتفاع بها والاستفادة منها.

علاقة الإنسان بالإنسان: وتعني ما يمثلُ علاقةً بمن يشاركه في الغرائز والأنظمة النفسيّة، ويشكّلون معاً بنية الحياة الاجتماعيّة، وفي هذا القسم نستذكر عدداً من الأصول الإسلاميّة المسلّمة لنرى هل الرؤى الإسلاميّة المقدسة تلتقي أم تتقاطع مع المسارات العقلانيّة؟!

الأوّل: وجود دعامة وقاعدة أساسيّة لا تستثني واحداً من البشر الذين يحيون على هذه الأرض بصفتهم خلائف الله فيها، هذه القاعدة الأساسيّة ومن خلال استشرافها لحقيقة مذهلة أقصت المعياريّة القيميّة الكميّة لتؤسّس لمعياريّة قيميّة كيفيّة: ﴿...أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾، المائدة: ٣٢.

ليتَ كُتّاب الاعلان العالمي لحقوق الإنسان كانوا يتمتّعون بفطنةٍ وتتبُّع أوسع ليجعلوا من هذه الدرّة القرآنية النفيسة حجر زاوية لفقرات المواد الثلاثينية، ثمّ ينسبوا هذه المسودة الحقوقية إلى الله تعالى؛ لكي تشترك المجتمعات البشرية كافّة في العمل وفقها من أعماق القلوب وأقاصي الوجدان.

إذن، فالإنسان ـ وفق الرؤية الإسلاميّة ـ هو الذي ترمز إليه الآية القرآنية مصرِّحةً، والنتيجة الواضحة المؤكّدة التي تُستقى من هذا الأصل الأصيل أن الإسلام ينظر إلى أفراد النوع الإنساني جميعهم على أساس أنّهم كيانات تتمتّع بشخصيّة ينبغي أن يعزّز وجودها من خلال خلقِ علاقات متناسقة متجذرة.

الثاني: في الوقت الذي يشترك فيه الجميع في الإنسانيّة، لا بدّ - في سبيل دفعهم نحو الكمال - من عدّ الفضيلة المكوّن الثانوي للذات التي كانت الإنسانية مكوّنها الأول، وهذا المكوّن هو مثلُها الأعلى، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

والنتيجة التي تُستخلص من هذا الأصل أنه لا بدّ للناس ـ بالإضافة إلى اشتراكهم في نفس المادة الحيّة والنوع ـ من السعي والكدح في سبيل تخصيب البعد المعنوي وتمتينه، وعدم الرضى والقناعة بالصبغة الحيوانية.

الثالث: يحتاج الناس عادةً إلى انتاج واستهلاك العناصر الاقتصادية لديمومة حياتهم، قال النبي ﷺ: «اللّهم بارك لنا في الخبز؛ فإنه لولا الخبز ما صلّينا ولا صُمنا ولا أدينا فرائض ربّنا» (١١).

ونحاول هنا في هذا الأصل تسليط الأضواء على بعض المسائل التي قد تبدو خفيّةً على بعضنا من الناحيّة العقلية، فمثلاً يشيع أنه مع ملاحظة القضايا الاقتصادية العامة يكون إنتاج أيّ عنصر اقتصادي بالكيفيّة المحبّذة لدى الناس ظاهرة عقليّة، في الوقت الذي يحرّم فيه الإسلام بعض النشاطات الاقتصاديّة.

وللإجابة عن هذه الإشكاليّة نقول: لا ينبغي لنا أن نسمّي الظواهر النفعيّة والانتهازيّة التي تتحرك داخل البنية الاجتماعيّة عقلانيّةً؛ لأننا إذا أطلقنا شياطين الرّغبة ودوافع النفعيّة دون أن يكون هنالك أدنى التفات إلى مصير المجتمعات فسيتحوّل كلّ إنسان ـ من خلال هذه الدوافع والرغبات ـ إلى سبعٍ ضار يحاول افتراس كلّ شيء؛ ليخضعه لحسابه، ولا يقف عند حدّ حتى يستحوذ على الأشياء جميعها، ويستولي على موارد الطبيعة برمّتها.

وتأسيساً على ذلك، شرّع الإسلام تحريم الربا؛ لما يتمتّع به من نظرةٍ شموليّة لمختلف مكوّنات المجتمع، وحارب بضراوة الفوائد الربويّة على رؤوس الأموال التي يتقاضاها الرأسماليّون بلا جهدٍ وحركة، وذلك خطوةً منه على طريق تنشيط الأموال ومداولتها، إذ إنّ إخراجها من مدارات الفعّالية والحركة وكنزها وتجميدها يُلحق أضراراً كبيرة بالمجتمع، فلهذا رفض الإسلام ذلك وحرّمه، كما حرّم العناصر

المضرّة حتى وإن تمتّعت ظاهراً بإنعاشٍ وإمتاع.

لو تحرّكنا على أساس دوافع الانتهازيّة والنفعيّة التي يحاول بعضهم وسمَها بالعقلانية مع الأسف الشديد، فسنشهد انهيار الأسس الفلسفيّة للعدل الاجتماعي في الحياة، وعندها ستتلبّد السماء بسُحب الرأسمالية القاتمة؛ مما يجعلنا عاجزين عن توفير ما يسدّ الرمق.

وخلاصة الكلام، سنغدو ـ عند الأخذ بعين الاعتبار نظرة الإسلام إلى الحق والملكيّة بوصفهما وسيلتي حياة لا هدفاً جامداً ـ واثقين بالحقيقة التالية، وهي أنّ القطيعة التي أعلنها الإسلام مع بعض الممارسات الاقتصاديّة لم تكن مبنيةً على أساس تعبديّ صرف بقدر ما تقوم على منظومة متعددة الآفاق، ترشّ كلّ الاتجاهات الاقتصاديّة بالضوء وتمنحها حركيّة إيجابية توازن بين استحقاقات الجسد ومتطلبات الروح.

الرابع: يشاد صرح هيكليّة الحقوق الإنسانية داخل الرؤية الإسلاميّة على تحجيم الرغبات والمطامع الفرديّة وكبحها؛ في سبيل المجتمع الإنساني، وهذا التحجيم لإرادة الفرد يمكن أن يكون ضامناً لاستقامته العملية داخل المجتمع، أمّا لو تمتع الجميع بالرغبات اللامحدودة بلا صمّامات أمان وكوابح! فسنشهد نشاطات فاسدة مفرغة من محتواها، وسوف لن تلبى حاجات المجتمع مهما كانت ضئيلة.

علاقات الناس مع بعضهم وكذلك علاقات الأفراد بالطبقات وعلاقات الطبقات الاجتماعيّة ببعضها غير قائمة على أساس حياتي صرف، بل لوحظ فيها العدالة والانسجام الاجتماعيين، وقد أشاد الإسلام صرحَ نظام يُبقي العائلة بعيدةً عن شبح الانهيار والتفكّك وفق رؤيته القائمة على كون الأسرة حجرَ الزاوية في البناء الاجتماعي.

أمّا فيما يرتبط بالعلاقات الأخرى المتنوعة التي يتمتع بها أفراد المجتمع وطبقاته، فإنّ الرؤية الإسلاميّة تدعم كل صلة تصبّ في مصلحة الإنسان الواقعيّة على أساس أنها حقوق طبيعية ممضاة، وهو لا يقعُدُ مكتوفَ الأيدي ينتظر ظهور هذه الصلات المهمّة وبروزها، بل يتحرّك ويمضي بجديّة في سبيل اكتشافها وإرسائها.

وهنا، لا نلاحظ دوراً بارزاً وحضوراً للاتجاه الحقوقي الإسلامي على الصعيد الحقوقي إيماناً منه بأنّ حَلْحَلَة الموضوعات الخارجية مهمّة العقل والوجدان البشري الذي يحدد كل موضوع يعود بالنفع والصلاح على الإنسانيّة.

وإذا حدث أن خفيت علينا في بعض الحالات علّة حكم صلة من الصلات فلا يُعَدّ هذا خلافاً للعقل، بمعنى أنّ أيّ لون من ألوان التعبّد في عالم التشريعات القائم على أساس حفظ صلة الفرد بالله تعالى في ثبوته لا وجود له في مجال الحقوق البشريّة، بل تقوم جميعها على عللٍ حتى وإن كانت هذه العلل خفيّةً في بعض الأحيان علينا.

ولأجل إيضاح حالة عدم الخصام بين الحقوق الإسلاميّة والعقل لا بُدّ من الإشارة إلى أصل أساسي تنفرد بوجوده الحقوق الإسلاميّة عن جميع مدارس الحقوق الأخرى، وهو أن الإسلام يتعامل مع الحيثيات البشريّة والاستحقاقات الإنسانيّة على أنها وحدة واحدة وكيان فارد منسجم، ثمّ يصيغها على هيئة قوانين يقدّمها للبشريّة؛ فالاقتصاد الإسلامي ينبع من رؤيته الحقوقيّة، وحقوقه تنبع من منظومته الأخلاقيّة، وأخلاقه هي سياسته التي تنبع من قيامه لله تعالى، ولا يمكن التفكيك والفصل بحالٍ من الأحوال بين هذه الأسس المتناسقة، وكما يقول روبرت هوكوت جاسكون «نائب رئيس المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكيّة»: «لا يمكن الفصل بين النظريّات القضائيّة والسياسيّة وتعليمات النبي ووصاياه التي ترسم لون السلوك وفق الأسس الدينيّة، بل تحدّد طبيعة الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة والسياسيّة»[١٢].

وبناءً على هذا، فالنظام الذي ينظر إلى الشؤون الإنسانيّة ـ سواء في واقعها الفردي أم الاجتماعي ـ على أنّها واقع واحد متصل، لا ينبغي لنا عند دراسة مسائله الحقوقيّة أن نتعامل معها على أنّها أصول حقوقيّة جامدة فحسب، بل لا بدّ عند تحليلها من ملاحظة خضوع سائر الشؤون الفردية والاجتماعية لأي لونٍ من ألوان القواعد الاقتصادية والاجتماعية الأخلاقية كذلك.

ولأجل إثبات هذا الانسجام والتوافق في البنية الحقوقية الإسلامية نُبيّن أنموذجاً بارزاً مع شيء من إمعان النظر والدقة، فعند تطبيق عقوبة القتل بحقّ أحد المجرمين لا

بُدّ من العمل وفق الآتي: لابدّ للشهود من الاشتراك عند تنفيذ حكم الإعدام، وليست هذه فتوى أكثر الفقهاء فحسب، بل ادعى الشيخ الطوسي في كتابيه «الخلاف» و«المبسوط» الإجماع عليها.

أما رواية زرارة بن أعين في هذا الباب والتي هي محلّ اعتماد الفقهاء فقد جاء فيها المبدأ التالي: إذا كان ثبوت الجرم من خلال شهادة الشهود فأوّل من يشترك في إقامة العقوبة وتطبيقها الشهود أنفسهم، ثم الحاكم، ويأتي بقيّة الناس في المرتبة الثالثة، أمّا إذا ثبتت الجريمة عن طريق إقرار المجرم فأوّل من يشترك في تطبيق العقوبة هو الحاكم الشرعي، ثمّ الناس بالدرجة الثانيّة، وقد أنفذ الإمام علي عليه السلام هذا الأمر عندما أنزل العقوبة بشراحة الهمداني.

ويلاحظ أن فلسفة اشتراك الشهود والحاكم في تطبيق العقوبات يكشف عن طبيعة الانسجام بين الحقوق والأخلاق في الرؤية الإسلاميّة، فهل تمتلك أجندة العقل الحقوقي البشري أُسساً عميقة متوافقة إلى هذا الحد والمستوى من المثالية خارج بنية الحقوق المدنية الاسلامية؟!

إنّ كل نظرية لا تأخذ على عاتقها ملاحظة المنظومات الإسلاميّة كواقع متصل توافقي بل تستغرق في النظرة الانفصاليّة الجامدة للأخلاق أو الحقوق أو السياسة أو الفلسفة أو الاجتماع لن تكون رؤيةً صادقة دقيقة علميّة.

مبدأ عدم التعارض بين العقل والأحكام الإسلامية

هل من الممكن أن يتعارض العقل مع الأحكام والقوانين الإسلاميّة؟ وعلى فرض تعارضه أيّهما يُقدّم؟

تناول الفقهاء والحقوقيون الإسلاميون المسألة بالبحث والدراسة في كتبهم المختصّة، والذي يُستنتج من مجموع الدراسات والاستدلالات المتوفرة عدم وجود تنافٍ حقيقي وتقاطع بين الأدلة والنصوص الدينيّة وبين الأحكام العقليّة، فكيف يمكن للنصوص المعتبرة الإسلاميّة أن تضادّ أو تعارض العقل فيما تعتبره أسمى وأرقى آلية استدلاليّة وتعدّ نشاطه أفضل وأمتن نشاط في استكشاف الواقع بمعناه العريض؟!

نعم، الأمر الذي يتطلّبُ دقّة ويسترعي الانتباه أنّ للعقل ثلاث حالات عند صدامه مع القضايا، إذ يتفق أحياناً صراحةً معها، وأحياناً أخرى يختلف بشكل صريح، وثالثةً يسكت ويمتنع عن التصريح والحكم، بمعنى أنّ العقل ـ وعلى أساس خزين الذهن الإنساني ـ لا يبدي حكماً صريحاً بالتأييد أو المخالفة.

ويُقسّم الأفراد في حالاتٍ كهذه إلى مجاميع مختلفة: فمجموعة ترى أنّ المعياريّة في صحّة وبطلان القضايا تعتمد على الأحكام العقلية الفعلية والصريحة، وقطعاً لا يستطيع هؤلاء تصوّر حالات سكوت وحياديّة للعقل، لذا فهم يعدّون العقل في حالات كهذه مخالفاً لا محايداً، أما الفريق الآخر فيربط بين محدوديّة المعلومات البشريّة والتي تستتبعها بالبداهة محدوديّة النشاط والفعّاليّة العقلية وبين هذا الأمر، لذا فهم لا يعتبرون حالات الحياد العقلي مخالفة ورفضاً، بل يُحيلون البتّ في الحكم النهائي إلى مرحلة لاحقة، أو يتلقون ـ اعتماداً على أحد الأصول العقلانية ـ القضية المفترضة وكأنّها مؤيّدة من قبل العقل بشكل واضح.

ولم نعثر في النصوص المعتبرة الإسلاميّة على مخالفة صريحة للعقل الى الآن، وهناك موارد كثيرة يسكت العقل عن تحديد أسبابها وعلَلها الواقعيّة، وإذا ما وجدت حالات يبدي العقل مخالفته الصريحة لها، كما في بعض الروايات المرتبطة بعالم الطبيعة، فإنّ هذه الروايات تسقط عن الاعتبار ويُقدّم الدليل العقلي عليها.

وبالتتبع الدقيق لهذه الروايات نكتشف أنّها لم تقم ـ أساساً ـ على أسانيد معتبرة، بل كانت من جملة الموضوعات والمصنوعات المدسوسة من قبل المغرضين في التاريخ، وعليه لا يستطيع الإنسان الحكيم المتأنّي، وبمصادفة رواية أو قل: مجموعة روايات تخالف العقل، أن يسندها إلى الإسلام الحقيقي.

* * *

الهوامش

١ ـ ورد عن الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة المعروف: «لا تضرّه ذنوب عباده، وهو الغني عن طاعتهم»، وكذلك: «إلهي أنت الغني بذاتك أن يصلَ إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنيّاً عني؟!».

٢ ـ أصول الكافي١: ١٠.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٤.

٤ ـ المصدر نفسه: ٢٢.

٥ ـ المصدر نفسه: ٢٣.

٦ ـ المصدر نفسه: ٢٩.

٧ ـ المصدر نفسه: ٢٩.

٨ ـ نهج البلاغة، خطبة القاصعة: ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، شرح محمد عبده.

٩ ـ عيون أخبار الرضا ٢: ١٠٣.

١٠ ـ المقدّمة النظريّة الكليّة والفلسفة الحقوقيّة لكلود ديفو باكيه، أستاذ في جامعة نوشاتل وزنو، المقدمة الأولى للمؤلف: ١.

١١ ـ الفروع من الكافي ٥: ٧٣.

١٢ ـ مجيد خدّودي، الحقوق في الإسلام، مقدمة روبرت هوكوت جاكسون.

أصول الفقه والصيرورة التاريخية

دراسة في نشوء علم الأصول وتطوره التاريخي

القسم الأول

د. ابو القاسم كرجي[*]

ترجمة: منال عيسى باقر

المقدمة[1]

لم تظهر مسائل علم أصول الفقه ـ كغيرها من الظواهر ـ دفعةً واحدة، كما لم تبقَ على حالها، ويحتاج الجواب عن التساؤل حول زمان ظهور هذا العلم والتحوّلات التي طرأت عليه إلى بحث وتنقيب؛ وما سنذكره هنا ليس سوى محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة، وممّا لا شكّ فيه أنّ الإطلالات التاريخيّة ـ التي جاءت إمّا على شكلٍ مستقلٍ أو في بدايات الكتب الأصوليّة ـ مفيدة، لقد استطاعت إلى حدّ معين الإجابة عن التساؤلات السابقة بالنسبة لأهل السنّة وحتّى المذاهب الأخرى التي يعتبرها العلماء بائدة مثل المذهب الظاهري وغيره، ورغم هذا، ظلّت هذه الإطلالات عاجزةً عن رصد المذهب الشيعي الإمامي الذي يشكّل أتباعه أكبر نسبة سكّانيّة بعد أهل السنّة، كما قدّم رجاله أعمالاً ومؤلفاتٍ علمية كثيرة للأمّة الإسلاميّة، مثل: النهاية، والمبسوط لشيخ الطائفة، والتذكرة، والمنتهى، والمختلف، والتحرير، والقواعد، والإرشاد للعلاّمة الحلّي، واللمعة، والدروس، والذكرى، والبيان للشهيد الأوّل، والمسالك، وشرح اللمعة للشهيد الثاني، وجامع المقاصد للمحقّق الكركي، وشرح

(*) أستاذ الفقه والحقوق في جامعة طهران، من تلامذة الإمام الخوئي، ومن أوائل من كتب في تاريخ العلوم الفقهية والأصولية.

الإرشاد للأردبيلي، والكفاية، والذخيرة للمحقّق السبزواري، ورياض المسائل للسيد علي الطباطبائي، والحدائق للبحراني، ومفتاح الكرامة للسيد جواد العاملي، والجواهر للشيخ محمد حسن النجفي، والمكاسب للشيخ الأنصاري، ومصباح الفقيه لرضا الهمداني، إضافةً إلى المئات من المؤلّفات الأخرى الهامّة في علم الفقه الإسلامي.

وهكذا الحال ـ أيضاً ـ في المصنّفات الأخرى من قبيل: الذريعة للسيد المرتضى، والعدّة للشيخ الطوسي، والتهذيب، والنهاية، والمبادئ للعلاّمة الحلّي، والمعارج، والمناهج، والزبدة، والمعالم، والضوابط، والقوامع، والفصول، والقوانين، والرسائل، والكفاية، وغيرها من مئات الكتب الأصوليّة الفقهيّة المهمّة.

يعتقد الكاتب أن العالم المنصف ـ أيّاً كان مذهبه ـ لا ينكر حقيقة أنّ كتباً مثل الحدائق، والجواهر، والمكاسب، أو مثل القوانين، والفصول، والرسائل، والكفاية قلّما تتوفّر في المذاهب الأخرى من حيث السّعة والدقّة والتحقيق، لكن المؤسف أنّ معظم الكتّاب الشيعة لم يعيروا هذا العلم الاهتمام المطلوب، رغم ما كان لهم من مشاركةٍ في تدوين تاريخه ـ كما ذكرنا ـ إلاّ أنّها لم تكن تلك المشاركة المنشودة على صعيد تاريخ الفقه الشيعي.

ورغم ما بذلته من جهدٍ حثيث في ملامسة جوانب هذا الموضوع، إلا أنني أعتقد أنه ليس كافياً؛ لما يتطلّبه الدرس الأصولي من بحث مركّز في كلّ مسألةٍ من مسائله؛ كي تتجلي الحقب الزمنية التي ظهرت فيها مسائله، والتحوّلات التي طرأت عليها، وهو عمل عظيم ومهمّ بيد أنه يحتاج لوقت الطويل، لذا آمل أن يكون هذا البحث المختصر انطلاقةً لدراساتٍ أكثر عمقاً وسعة.

جولة تمهيدية في علم أصول الفقه

ولا بدّ ـ في البداية ـ من الاطلاع على بعض ما يتصل بالصيرورة التاريخية لعلم أصول الفقه، وذلك قبل الشروع في البحث الرئيس.

١ ـ ما هو علم أصول الفقه؟

عُرّف علم الأصول بتعاريف مختلفة، الهدف منها واضح والمقصود، بيد أنّ

التعريف الجامع هو: معرفة القواعد الكلّية، بحيث إذا اجتمعت المصاديق والأفراد مع القواعد لتوصّلنا للحكم الفقهي الكلّي، الشامل بمفهومه للواقعي منه والظاهري، فمثلاً: دلالة الأمر على الوجوب قاعدةٌ أصوليّة معروفة، هذه القاعدة إذا عثرنا على مصداقٍ لها كالأمر بالنفقة على الزوجة والولد، ثم ضممنا هذا المصداق إليها، نستخرج الحكم الفقهي، فنقول: تعلّق الأمر بالنفقة على الزوجة والولد، وكلّ ما أمر به فهو واجب؛ لقاعدة دلالة الأمر على الوجوب؛ إذاً النفقة على الزوجة والولد واجبة.

٢ ـ ما هو موضوع علم الأصول؟ وما هي فائدته؟ وماذا يُبحث في ثناياه؟

موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة نفسها، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل[(٢)]، وهذا مشهور بين علماء هذا العلم، وعلى الأخصّ أولئك المتأخّرين منهم، وقد جعل هؤلاء العلماء هذه الأدلة ـ بما هي أدلة ـ موضوعاً لعلم أصول الفقه، بناءً عليه، فالكلام عن حجيّة هذه الأدلة ـ أي دليليّتها ـ لا يعتبر من مسائل الأصول بل من مبادئه[(٣)]، وينسب هذا القول إلى صاحب القوانين[(٤)]، وفي المقابل، جعل فريق آخر هذه الأدلّة موضوعاً لعلم الأصول بغض النظر عن كونها أدلّة، وعلى هذا فإنّ بحث دليليّتها سيغدو جزءاً من مسائل علم الأصول، ويتبنّى صاحب الفصول هذا الرأي[(٥)].

وقد أخذ الخراساني ـ صاحب الكفاية ـ الإشكالات المطروحة على الرأي المشهور العقيدة بعين الاعتبار، فلم يرَ الأدلّة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، بل قال: إنّ موضوع علم الأصول عنوان كليّ، ينطبق على تمام موضوعات مسائل هذا العلم، بما فيها هذه الأدلّة الأربعة وغيرها، وبناءً عليه، سيدخل حتى مثل البحث في خبر الواحد ـ رغم عدم كونه من الأدلة الأربعة ـ ضمن موضوع علم الأصول[(٦)].

ونتوصّل ـ مما أسلفناه ـ إلى أنّ مسائل علم الأصول ـ ولو بناءً على أحد الأقوال ـ هي التي تقع كبرى قياس الاستنباط، ومعنى ذلك أنّه لو ضُمّت إلى هذه الكبرى صغرى تناسبها، فإن الناتج عنها سوف يكون حكماً كلياً فقهيّاً، مثل مسألة حجيّة الخبر الواحد أو عدم حجيّته، وكذلك الاستصحاب والقياس.

وبذلك تكون فائدة علم الأصول قد اتضحت أيضاً، ألا وهي الحصول على قدرة الاستنباط وملكته.

٣ـ بماذا تمتاز العلوم؟

وتبقى مسألة مهمّة لا بدّ من طرحها هنا، وهي: بماذا تمتاز العلوم عن بعضها بعضاً؟ هل بموضوعاتها أم بأغراضها أم بأمور أخرى؟

يرى صاحب الكفاية أنّ تمايز العلوم إنّما يكون باختلاف أغراضها، الأمر الذي يستوجب تدوينها، وقد رتّب الخراساني على مقولته هذه نتيجةً مفادها، أنّه من الممكن حساب مسألتين ـ أو أكثر ـ جزءاً من مسائل علمين معاً، ذلك أنّه من الممكن أن يكون لهاتين المسألتين غرضين متعددتين، كلّ واحد منهما برّر لنا حساب المسألة عينها في علم معين[٧]، فمثلاً: مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي أو عدمه من مسائل علم الأصول التي يُقصد بطرحها صحّة العمل المرتبط بهذين العنوانين أو عدمه، فقد تندرج هذه المسألة ضمن مسائل علم الكلام، باعتباره يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وعمّا يصح صدوره أو يمتنع عن المبدأ الأعلى، أو يجوز إسناده إليه أو لا، ومسألة اجتماع الأمر والنهي من هذا القبيل، ذلك أنّنا نركّز فيها على الجواب عن السؤال التالي: هل يجوز ـ عقلاً ـ أن يأمر المولى بعملٍ ما من جهةٍ من الجهات، ثم ينهى عنه في الوقت عينه من جهةٍ أخرى أم أنّ ذلك غير ممكن؟

وبعد هذه المقدّمة، نكون قد وصلنا إلى صلب الموضوع الذي يتمحور بحثنا حوله، ونقسم الكلام إلى فصلين، هما:

الأوّل: تكوّن علم أصول الفقه، ومكانته بين العلوم الأخرى.

الثاني: التطوّرات التاريخيّة والمنعطفات الأساسيّة التي شهدها هذا العلم على مدار التاريخ.

مكانة أصول الفقه بين العلوم

لاشكّ أنّ استخدام علم الأصول والإفادة منه لعلم الفقه نفسه، إنّما بدأ منذ رحيل الرسول الأكرم ﷺ، وقد تنامى هذا العلم ـ تدريجيّاً ـ عندما تضاعفت المسائل الابتلائيّة، خاصّة بعد البُعد عن عصر الرسالة، وبالأخص بعدما بدأت الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ) بالنسبة إلى الفقه الشيعي؛ إذ بدأت ـ آنذاك ـ مرحلة جديدة من التوظيف

الشيعي لهذا العلم.

ولأنّ الحاجة إلى الاجتهاد واستنباط القواعد الأصوليّة لم تكن ضروريّةً في عصر النص؛ حيث كان الوصول إلى الرسول الأكرم ﷺ أمراً يسيراً، والأمر كذلك حتّى عصر الأئمّة عليهم السلام؛ حيث كان قولهم وفعلهم وتقريرهم حجّة؛ لهذا، لم يكن تأخّر الحاجة لاستخدام المسائل الأصولية لاستنباط الأحكام الفرعيّة دليلاً على تأخّر ظهور المسائل عينها عن مجيء الإسلام أو عن أي أمرٍ آخر، بل لعلّها كانت أقدم ظهوراً من ظهور الإسلام نفسه، حتّى أنّ قسماً منها كان ـ بالفعل ـ أقدم من ذلك بكثير.

ولكي نزيد الفكرة تجليةً، نؤكّد على أنّ مسائل علم الأصول لا تخرج عن الأنواع التالية:

١ ـ **مبادئ علم الأصول اللغويّة**: مثل الوضع وأقسامه، والحقيقة والمجاز، والمنقول، والمشترك، وعلائم الحقيقة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ولا يُعدّ هذا النوع من المسائل الأساسية لعلم الأصول، بل هو من المسائل الأدبيّة واللغوية، وليس طرحها في هذا العلم إلا لكون فهم بعض الموضوعات أو المحمولات أو النسب الأصولية متوقّفاً عليها، بناءً عليه، لا يجب أن تعتبر مثل هذه الموضوعات من كيان أصول الفقه أو أن تأخذ حيّزاً من تاريخه والتحوّلات التي طرأت عليه.

٢ ـ **مباحث الألفاظ**: مثل مدلول الأمر، ومدلول النهي، ومدلول الجمل الخبريّة، والفور والتراخي، والمرّة والتكرار، والتوصّلي والتعبدي، ووقوع الأمر عقيب الحظر، ومدلول الألفاظ العامّة، واسم الجنس، والمجمل والمبيّن.

وتعتبر هذه المباحث من مسائل علم الأصول، إلاّ أنه كان قد أخذها من اللغة والأدب، وأحياناً من العرف والعقل، ونستنتج من هذا أن تاريخ هذه المباحث يجب أن يدرس ـ غالباً ـ في تاريخ العلوم الإنسانيّة واللغوية والأدبيّة وغيرها، ممّا يؤكّد أن تاريخها ـ أي هذه المسائل ـ أقدم من الإسلام.

٣ ـ **مباحث الاستلزامات العقليّة غير المستقلّة**: مثل وجوب المقدّمة، ومبحث الضدّين، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد. ولا بدّ أن يُلحق بحث المفاهيم بهذه المجموعة أيضاً.

يتركّب هذا النوع من المباحث الاصولية من اللفظ والحكم العقلي، وما يهمّ علم الأصول منه تلك الناحية العقليّة لا البُعد اللفظيّ، مثلاً: هل هناك ملازمة عقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أم لا؟ وهل أنّ وجوب الشيء ملازمٌ ـ عقلاً ـ لحرمة ضدّه أم لا؟ وهل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ـ مع تعدّد الجهات ـ مصداق لاجتماع الضدين أم لا؟ وهكذا... ويتبيّن ممّا تقدّم أن تاريخ هذه المسائل يرتبط بتاريخ الدراسات العقلية، وهي أقدم من الإسلام بكثير.

نعم، فيما يتعلّق ببحث المفاهيم ـ وهو مركّب من اللفظ والعقل ـ يهتمّ علم الأصول بالجانب اللفظيّة لا العقليّ منه، مثلاً يبحث علم الأصول في باب مفهوم الشرط: هل تدل الجملة الشرطيّة على عليّة الشرط للجزاء عليّةً منحصرة، حتى نستفيد منها مفهوماً، على طبق القاعدة العقليّة القاضية بأنّ انتفاء العلّة المنحصرة مستلزم لانتفاء معلولها، أم أنّه ليس للجملة الشرطيّة مثل هذه الدلالة، حتّى نستفيد منها ما ذكرناه، وعلى كلّ حال، فالجانب اللفظيّ من هذه الموضوعات مرتبطٌ بالعلوم اللغوية والآداب، وهي علوم يعود تاريخها إلى ما قبل الإسلام.

٤ ـ **مباحث الاستلزامات العقليّات المستقلّة**: مثل التحسين والتقبيح العقليين، والملازمة بين حكم العقل والشرع، والأصول العقليّة؛ ومن الواضح أن تاريخ هذا النوع من المسائل يعود إلى ما قبل الإسلام.

٥ ـ **المسائل العقلائيّة**: مثل حجيّة الظهور، وحجيّة خبر الثقة، وهذا النوع من الموضوعات يتبع التاريخ العقلائي، أي أنّ البناء العقلائي ـ من قديم الأيام ـ قائمٌ على طبقها دون أن يردع الشارع المقدّس عنها، بل لقد أمضاها في بعض الأحيان على نحو الخصوص، مما يدلّ على أن الشارع لا حكم تأسيسيّ له هنا، حتى يتعلّق تاريخه بالإسلام.

٦ ـ **المباحث الشرعية**: وقد يُعبّر عنها بالأدلّة السمعيّة، مثل أصل البراءة الشرعيّة، وأصل الاحتياط الشرعي، والاستصحاب.

ويمكننا القول: إن هذا النوع من المسائل الأصولية يعود تاريخ ظهوره إلى ظهور الإسلام، ولا يُستبعد هنا أن يأتي حكم الشرع إرشاداً لحكم العقل أو إمضاءً

للأحكام العقلائيّة التي يعود تاريخ ظهورها إلى ما قبل الإسلام.

٧ ـ **تعارض الأدلّة، أو التعادل والتراجيح**: وأصول مباحث هذا الباب عقليّة أو عقلائيّة مثل: أصل تساقط المتعارضين، ومبدأ الجمع العرفي في الموارد التي يمكن فيها جمع المتعارضين جمعاً عُرفيّاً، وقلّما نواجه غير هذا النوع من المسائل مثل الرجوع إلى المرجّحات المنصوصة، وفي هذه الحالة، سيكون لهذا النوع من الموضوعات الأصولية جذوراً أقدم من الإسلام.

٨ ـ **مباحث الاجتهاد والتقليد**: وغالباً ما تطرح في كتب الأصول، لكنّها فرعيّة ـ في واقعها ـ موضوعات فقهيّة فرعية، لا ترتبط بعلم الأصول ارتباطاً حقيقياً.

يتبيّن ممّا تقدم أنّ علم الأصول علم التقاطيّ، فقد اقتبس مسائله من العلوم الأخرى، لكن ذلك لا يضرّ باستقلاليّته، بل يجعله كشكولاً، ذلك أنّ تمايز العلوم ـ كما ألمحنا ـ إنما يكون بتمايز الأغراض لا المسائل، وعليه فمن الممكن أن يشترك علمان في بعض المسائل، غايته أن يُدوّن علمان تُبحث المسائل في أحدهما باعتبار أحد الأغراض فيما تُبحث المسائل عينها في العلم الآخر باعتبار غرض آخر، ومسائل علم الأصول غالبها من هذا النوع؛ إذ الكثير منها ممّا يترتب عليه أغراض متعدّدة يدوّن علمٌ على حدةٍ بها باعتبار أحد أغراضها أو يمكن على الأقل أن يدوّن، فيما يدوّن علم آخر بها باعتبار غرضٍ آخر، وإذا ما استعرضت هذه المسائل في أصول الفقه فإنّما يكون ذلك لوقوعها كبرى قياس الاستنباط.

ونذكّر ـ في خاتمة هذا الفصل من الدراسة ـ بأن علم أصول الفقه يشبه علم المنطق في أنّه علم آليّ، ونسبته إلى علم الفقه كنسبة المنطق إلى العلوم العقليّة.

تحوّلات علم الأصول على مدار التاريخ

ثمّة مراحل عدّة يمكن أن تتصوّر لعلم الأصول على مدار التاريخ، حيث لكلّ مرحلة مزاياها الخاصة بها والتي أثرت تأثيراً فاعلاً في تاريخ تحوّلات هذا العلم، وتتوزّع هذه المراحل بين أهل السنّة والشيعة، فقد اختصّ بعضها بأهل السنّة، وبعضها بالشيعة، كما يشتركان ـ معاً ـ في بعضها الآخر.

المرحلة الأولى: عصر التأسيس والتكوّن

١ ـ يعتقد الأستاذ محمد أبو زهرة أن الإمام الشافعي هو الذي وضع علم الأصول، حيث يقول في كتاب «محاضرات في أصول الفقه الجعفري»: «والجمهور من الفقهاء يقرّون بأسبقيّته بوضع علم الأصول»[٨]، وقد أضاف على ذلك في كتاب «الشافعي» ـ بعدما ذكر الكلام المتقدّم ـ أن الفخر الرازي قال: «اعلم أنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض»[٩].

وأعتقد أنّه إذا كان المقصود من وضع علم الأصول تأسيسه واختراعه، فلا شكّ في عدم صحّة نسبة ذلك إلى الشافعي ولا إلى أيّ شخصٍ آخر؛ إذ قد عُلم أنّ لعلم الأصول أنواعاً متعدّدة من المسائل، ترتبط باللغة، والأدب، والعلوم العقليّة، والبناء العقلائي، وبالشارع سبحانه أيضاً، وفي هذه الحالة، لا بدّ من أن ترجع نسبة تأسيس هذا العلم واختراعه إلى أصحاب تلك العلوم لا إلى أيّ شخص آخر، فكيف يقال: إنّ الشافعي هو الذي أسّس هذه المسائل وبناها من دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، وحكم العقل في حُسن الأفعال وقبحها، والعمل في خبر الثقة، وحجيّة الاستصحاب؟! وعلى المنوال عينه نسبة وضع علم المنطق لأرسطو.

أمّا إذا كان المقصود من وضع علم الأصول إظهاره وتوضيحه أو استخدام قواعده في استنباط الأحكام، فإن نسبة ذلك إلى الشافعي تغدو صحيحةً شريطة حصرها ببعض موضوعات هذا العلم لا بالعلم كلّه، ومن الجليّ انفتاح باب الاجتهاد والتمسّك بالقواعد الأصوليّة لاستنباط الأحكام على مصراعيّة منذ صدر الإسلام وخاصّة بعد وفاة الرسول ﷺ، وقد كان الصحابة والتابعون والفقهاء يستندون ـ ولو بشكل ارتكازي عفوي ـ على هذه القواعد في الاستنباط، فقد حصل أن حُمل ـ هنا أو هناك ـ الأمرُ على الوجوب، والنهي على الحرمة، كما خُصّص العام، وقيّد المطلق، وتمّ العمل بظواهر الألفاظ، واستند ـ أيضاً ـ إلى خبر الثقة وإلى الإجماع.. أو ليس هذا كلّه اجتهاداً وتمسّكاً بالقواعد الأصوليّة؟! هل يمكننا القول: إن الصحابة والتابعين والفقهاء ـ أمثال ابن عبّاس، وابن مسعود، والشعبي، وابن سيرين، وابن أبي

ليلى، وأبي حنيفة، ومحمّد بن الحسن وآخرين غيرهم ممن عاشوا قبل الشافعي ـ لم يجتهدوا!؟ أو لم يكونوا مطّلعين على المسائل الأصوليّة، من قبيل التمسّك بظاهر الكتاب والسنّة، والعمل بالرأي، وإجماع الصحابة، والمصالح المرسلة، والقياس، بل ومستخدمين لها في عملية استنباط الأحكام؟ أم أنّهم لم يستندوا عليها رغم علمهم بها!؟ وإلا فكيف أُطلق على كلّ واحد منهم لقب «الفقيه» إذا لم يقوموا بذلك؟ وكيف كان أبو حنيفة صاحب الرأي والقياس؟

نعم، كان الاجتهاد ـ في البداية ـ بسيطاً وسهلاً؛ وذلك نتيجة قلّة المسائل الابتلائيّة وبساطتها، وكذا لسهولة الوصول إلى الرسول ﷺ والصحابة، ومعرفة المقصود من الآيات والسنّة؛ نظراً لاطلاعهم على شأن النزول وسائر الشواهد والقرائن، وذلك على خلاف الأزمنة المتأخّرة؛ حيث تعقّدت المسائل وابتعد عصر النزول وصدور النص، وخفيّت القرائن والشواهد.. ممّا زاد في صعوبة الاجتهاد، ونحن لا نرتاب في أنّ الاجتهاد في عصر الشافعي كان أكثر تعقيداً ممّا سبقه.

والجدير ذكره هنا، أن بعض الآيات الشريفة وروايات أهل السنّة والشيعة تدلّ على ثبوت الاجتهاد زمن الرسول ﷺ، أو تدلّ على حجيّة الفتوى مطلقاً، أو على استناد الأئمّة إلى ظاهر الكتاب والسنّة، كما وعلى وجود بعض المصطلحات الأصوليّة في عهد الصحابة، وأشير إليها:

أ ـ قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾ التوبة: ١٢٢؛ تدلّ هذه الآية الشريفة على الوجوب الكفائي للتفقّه، وهل للتفقّه في الدين معنى آخر غير طلب الشريعة ومعرفة أحكامها والتخصّص فيها؟[١٠] ألا يعني هذا إمكان استخدام القواعد الأصوليّة ولو على مستوى بسيط؟

ب ـ نُقل عن الرسول ﷺ ـ عندما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن ـ أنه قال له: «بمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي»[١١]، كما نقل عن رسول الله ﷺ أنّه قال لابن مسعود: «إقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»[١٢].

وقد ورد الكثير من روايات أهل السنّة مما جاء فيه مدح للعمل بالرأي

والاجتهاد، فيما وردت نصوص أخرى في ذمهما، ويستفاد من مجموعها أنّ العمل بالاجتهاد كان متداولاً في زمن الصحابة، بل حتّى في عهد الرسول ﷺ أيضاً، ومن الواضح أنّه لا يمكن العمل بالرأي والاجتهاد دون الاستناد إلى القواعد الأصوليّة، مهما كان هذا الاستناد بسيطاً.

ج- وردت رواياتٍ كثيرة من طرق الشيعة تتعلّق بحجيّة الفتوى(١٣)، وعدم جواز العمل بالقياس والرأي، منها رواية عن الإمام الصادق قال فيها لأبان بن تغلب: «إجلس في المدينة، وأفتِ الناس، فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك»(١٤)، وفي رواية أخرى يقول الإمام الصادق لمعاذ بن مسلم النحوي: «بلغني أنّك تقعد في الجامع تفتي الناس، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك، حتّى قال: إصنع ذلك؛ فإني كذا أصنع»(١٥).

ويدلّ إطلاق هذه الروايات بل صريحها على العمل بالاجتهاد في ذلك الزمان.

د- وتدلّ بعض الروايات الأخرى على أنّ الأئمة أنفسهم كانوا يستندون إلى ظاهر الكتاب والسنّة، وهذه رواية من رواياتٍ صحيحة أخرى وردت عن زُرارة، تقول: سأل الإمام أبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، وقال: يا زرارة! قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله - عزّوجلّ - لأنّ الله - عزّوجلّ - قال: فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أن الوجه كلّه ينبغي أن يُغسل، ثم قال: وأيديكم إلى المرافق، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغي أن يُغسلا على المرفقين، ثمّ فصل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم، فعرفنا حين قال: برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: وأرجلكم إلى الكعبين، فعرفنا - حين وصلها بالرأس - أنّ المسح على بعضها، ثمّ فسّر ذلك رسول الله للناس فضيّعوه(١٦).

هـ - وقد وردت بعض المصطلحات الأصوليّة في بعض الروايات، مثل الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص(١٧).

ح- ويمكن الاستدلال - أيضاً - بإطلاق الآيات والروايات الدالّة على حجيّة خبر الواحد، وأصل البراءة، والاستصحاب وغيره، وهي تثبت إمكانيّة استخدام جملة من القواعد الأصوليّة في استنباط الأحكام(١٨).

يدلّ ما تقدّم من الروايات والأحاديث على استعمال الاجتهاد واستخدام القواعد الأصولية ـ بشكل بسيط وسطحي ـ منذ صدر الإسلام.

أمّا إذا كان مقصود الأستاذ أبي زهرة وآخرين غيره من كلمات من قبيل «وضع» هو تدوين علم الأصول، ممّا يعني أنّ الشافعي كان أوّل من دوّن كتاباً في هذا العلم، فالمرحلة الثانية من تحوّل علم الأصول كفيلة بإيضاح هذا.

يعتقد السيد حسن الصدر أنّ الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام هما من أسّس علم الأصول، قال في كتاب تأسيس الشيعة: «أوّل من أسّس علم الأصول وفتح بابه وفتق مسائله، الإمام جعفر عليه السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبدالله الصادق عليه السلام، أمليا على أصحابهما قواعده..»[(١٩)]، لكن هذا الكلام لا يخلو من نقاش وبحث؛ من ناحية تعبيره بكلمة «تأسيس»، تماماً كما كنا نتحفظ على تعبير أبي زهرة.

المرحلة الثانية، عصر انطلاق التدوين الأصولي

تنقسم هذه المرحلة ـ بدورها ـ إلى مراحل متعدّدة، باعتبارات عدة كالنقص والكمال، والخلط بسائر العلوم وعدمه.

لم تكن مسائل علم الأصول مستقلّةً في الماضي، بل كانت تأتي في سياق المسائل الفقهية، إلاّ أنّها في هذه المرحلة قد بدأت ـ فعلاً ـ بأخذ استقلالها، يقول ابن خلدون في مقدّمة تاريخه: «كان أوّل من كتب فيه (في علم الأصول) الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أملي فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي و..»[(٢٠)].

وكنا أشرنا إلى أن السيد حسن الصدر يعتقد أن الصادقين عليهما السلام هما مؤسّسا علم الأصول، وأنّ بعض ما أملياه في هذا الشأن قد دُوّن فيما بعد ضمن مصنفات عدّة من بينها: ١ ـ أصول آل الرسول للسيد شريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخوانساري الإصفهاني. ٢ ـ الأصول الأصليّة للسيد العلامة المحدّث عبدالله شبّر. ٣ ـ الفصول المهمّة للشيخ المحدّث محمد بن الحسن بن علي بن الحرّ العاملي المشغري، صاحب كتاب وسائل الشيعة.

ويضيف الصدر، قائلاً: «وبناءً عليه، فما ذكره جلال الدين السيوطي في

كتاب الأوائل من أنّ أوّل من صنّف في أصول الفقه الشافعيّ بالإجماع، إذا كان مقصوده منه تأسيس علم الأصول فهو غير صحيح، وإذا قصد منه التصنيف المتعارف في هذا العلم فهو أيضاً غير سليم، ذلك أنّ أوّل من صنّف في علم الأصول كان هشام بن الحكم شيخ المتكلمين الإماميّة؛ حيث ألّف كتابه الألفاظ ومباحثها، وقام بعده يونس بن عبدالرحمن بتأليف كتاب اختلاف الحديث، الذي يروي مبحث التعادل والتراجيح عن الإمام موسى بن جعفر، والشافعي متأخّر عنهما»[٢١].

وقد انتقد أبو زهرة كلام السيد حسن الصدر في مقدّمة أصول الفقه الجعفري حيث قال: «صحيح أن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام أمليا مسائل علم الأصول على أصحابهما، إلاّ أنّ هذا ليس بتصنيف، بل الشافعي هو من صنّف هذا العلم، ومن جهة ثانية، صحيح أنّ هشام بن الحكم ويونس بن الرحمن قد صنّفا كتابهما قبل الشافعي ولكن أوّلاً: هذه المؤلّفات مشتركة بين علم الأصول والعلوم الأخرى. ثانياً: تختصّ بمسألة واحدة من مسائل علم الأصول، في المقابل أعاد الشافعي ترتيب جميع مسائل هذا العلم»[٢٢].

وأعتقد أنّ الشافعي لم يؤسّس علم الأصول، ولم يدوّن فيه مصنّفاً كاملاً كما يعتقد أبو زهرة[٢٣]، إنّما تلقّى ما أتى به الآخرون، مضيفاً إليه من عنده ومحقّقاً فيه؛ تبعاً لطاقاته الخلاّقة، وهو أمرٌ يعبر ـ في حدّ نفسه ـ عن كمالٍ في الشافعي لا نتوقّعه إلاّ من أمثاله.

إضافةً إلى ذلك، يُعدّ كتاب الشافعي واحداً من أماليه لا من تأليفاته[٢٤]، كما هو الحال في كتب الأمالي التي ذكرها السيد حسن الصدر عن الإمامين الصادقين عليهما السلام، وما أكثر ما تدلّنا نصوص هذا الكتاب التي ورد فيها جملة: «قال الشافعي» على صواب ادعائنا هذا.

والجدير ذكره أنّ رسالة الشافعي لم تتعرّض لجملة من المسائل الأصوليّة كما شاع فيما بعد، إنّما تناولها ضمن قوالب الكتاب والسنّة، وهذه العناوين هي: «باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص»[٢٥]، و«باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص»[٢٦]، و«باب بيان ما نزل من الكتاب

عام الظاهر يراد به كلّه الخاص»[٢٧]، ومقارنة ذلك بما جاء في كتب المتأخّرين يوضح هذه الحقيقة جيداً، ومسائل علم الأصول الواردة في هذا الكتاب لا تغلب على مسائل العلوم الأخرى حتّى يصحّ جعله كتاباً في علم أصول الفقه.

وقد وجدنا في هذا الكتاب العناوين التالية: «باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها»[٢٨]، و «باب ما أمر الله من طاعة رسوله»[٢٩]، و «باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحي إليه، وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هداه، وأنّه هاد لمن اتبعه»[٣٠]، و «باب فرض الصلاة الذي دلّ الكتاب ثم السنّة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية»[٣١]، و «باب الفرائض التي أنزلها الله نصّاً»[٣٢]، و «الفرائض المنصوصة التي سنّ رسول الله معها»[٣٣]، و «جمل الفرائض»[٣٤]، و «في الزكاة»[٣٥]، و «في الحج»[٣٦]، و «في العدد»[٣٧]، و «في المحرّمات النساء»[٣٨]، و «في محرّمات الطعام»[٣٩]، إضافةً إلى عناوين أخرى من هذا القبيل.

إن تسمية هذا الكتاب بأصول الفقه ـ مع الأخذ بعين الاعتبار حجمه ـ ليست تسميةً حقيقيّة، لكن قراءة هذا الكتاب على كلّ حال ـ إضافةً إلى بقيّة مؤلّفاته ـ تدلّ على عظمة الشافعي العلميّة.

وممّا يجدر ذكره هنا، أنّ علماء الشيعة كانوا قد دوّنوا بعض مسائل علم الأصول قبل أهل السنة، لكن لا لأنهم أرادوا الاستفادة منها في استنباط الأحكام، بل من أجل الدفاع عن عقائدهم أمام أهل السنّة، ولهذا سعوا في تصنيف مسائل من قبيل «اختلاف الحديثين» وإبطال القياس، لما لديهم من آراء خاصة تقابل آراء أهل السنة، ورغم تأخّر أهل السنّة في التدوين إلاّ أنهم سبقوا الشيعة في فكرة بلورة هذا العلم وتكميله، حتّى يستفيدوا في استنباط الأحكام وذلك:

أوّلاً: لأنّهم فقدوا السنّة النبويّة ـ وهي أحد أهم مصادر الأحكام ـ قبل الشيعة؛ لاعتقادهم بنهاية عصر النص بوفاة النبي ﷺ.

ثانياً: وما وصلهم من الروايات الصحيحة من النبي ﷺ لم يكن كافياً بالنسبة إليهم لسدّ حاجاتهم الدينيّة.

ومن هذا المنطلق، طُرحت ـ بدايةً ـ مسألة الرأي والإجماع، ولجأ الفكر السنّي ـ بعد ذلك ـ إلى مسائل من قبيل القياس وفتاوى أهل المدينة والمصالح المرسلة والاستحسان؛ لسدّ الفراغ الموجود، فألّفوا ـ تدريجياً ـ كتباً في هذا المجال.

ميزات المرحلة الثانية

امتازت هذه المرحلة بـ:

١ ـ أحرزت مسائل علم الأصول استقلاليّتها في هذه المرحلة بعد أن كانت ملازمةً لمسائل الفقه التي كانت تُطرح في سياقها قبل مرحلة التدوين.

٢ ـ قطع علم الأصول مراحله الإبتدائية، في الوقت الذي لم تُطرح فيه مسائل الفقه بتعقيداتها وصعوباتها، لذا امتاز بنوعٍ خاص من البساطة، فلم يدخل في التعقيدات والتدقيقات التي عرفتها العصور المتأخّرة.

٣ ـ صحيح أنّ الأبحاث الكلاميّة كانت قد بدأت في العصر الأموي وتألّقت في العصر العبّاسي، إلاّ أنّ المعارك الكلاميّة لم تشتدّ كما في القرن الثالث وما بعد، إضافةً إلى رفض أئمة المذاهب ـ قدر طاقاتهم ـ دخولَها علمَ الأصول، حتّى أنّهم منعوا أتباعهم أيضاً من ذلك؛ لهذا، لم تدخل المسائل الكلاميّة والمباحث المنطقيّة ـ التي تعدّ من ضرورات الأبحاث الكلاميّة ـ علم أصول الفقه.

المرحلة الثالثة: حقبة الاندماج

وهي مرحلة اندماج علم الأصول بعلم الكلام، وقد اختصّ بها أهل السنّة، فقد انخرط متكلّمو السنّة ـ وخاصّة المعتزلة منهم، وكانوا أهل بحث وجدل ـ في نطاق الدرس الأصولي، فحرفوا ـ إلى حدّ كبير ـ هذا العلم عن مسيره الرئيس، وهو استنتاج الأحكام الفرعيّة، فصيّروا المسائل الأصوليّة كليّةً مجرّدة عن مسائلها الفرعيّة.

وفي الحقيقة، لا بدّ أن نعتبر ـ مع الأخذ بعين الاعتبار غرض تدوين علم الأصول ـ أنّ الكتب الأصوليّة كانت مجموعةً من العلوم اللغويّة والأدبيّة والكلاميّة، وحتّى

المنطقيّة أحياناً وإلى ما هنالك.

وقد كانت مصنّفات هذه المرحلة ـ غالباً ـ من نتاج المتكلّمين، سيّما المعتزلة منهم، وحيث سدّ أهل السنة باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري لم يشهد أصول الفقه عندهم سوى استمراراً لهذه المرحلة، دون أن تحدث فيه تحوّلات جذريّة أو مميّزة، وذلك باستثناء ـ كما تقدّم ـ بعض المسائل المنطقية التي أخذت تنفذ تدريجياً إليه، كما لاحظنا انشغال المتأخّرين بكتابة شروح وتعليقات وتوضيحات على مصنّفات المتقدّمين، دون أن ينصرفوا إلى كتابة تصانيف مستقلّة.

ونشير هنا إلى بعض أهمّ المصادر الأصوليّة السنّية بمذاهبهم المختلفة، سواء في هذه المرحلة وما بعدها، ذاكرين تاريخ الوفاة.

١ ـ الآراء الأصوليّة، لأبي علي محمد بن عبدالوهّاب بن سلام الجبائي (٣٠٢هـ).

٢ ـ الآراء الأصوليّة، لأبي هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهّاب الجبائي (٣٢١هـ)[٤٠].

٣ ـ الأصول، لأبي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (٣٤٠هـ)[٤١].

٤ ـ أصول الفقه، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص (٣٧٠هـ).

٥ ـ العمد، تأليف القاضي عبدالجبّار بن أحمد المعتزلي الأسدآبادي (٤١٥هـ).

٦ ـ المغني، للمؤلّف نفسه.

٧ ـ التحصيل، لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي الأسفراييني (٤٢٩هـ).

٨ ـ تقويم الأدلّة، لأبي زيد عبدالله بن عمر الدبوسي القاضي الحنفي (٤٣٠هـ).

٩ ـ المعتمد، لأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري (٤٣٦هـ).

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (٤٥٦هـ).

١١ ـ الكفاية، لأبي علي محمّد بن الحسين بن محمّد بن الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ).

١٢ ـ البرهان، لأبي المعالي عبدالملك بن أبي محمّد عبدالله بن يوسف، إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ).

١٣ ـ كنز الأصول، لفخر الإسلام علي بن محمّد البزدوي (٤٨٣هـ).

١٤ ـ أصول الفقه، لأبي بكر السرخسي محمّد بن أحمد بن أبي بكر (أو أبي سهل) شمس الأئمة الحنفي (٤٨٢هـ أو ٤٩٠هـ).

١٥ ـ المستصفى، لحجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي (٥٠٥هـ).

١٦ ـ كفاية الفحول في علم الأصول، لعبدالعزيز بن عثمان بن إبراهيم، المعروف بالقاضي النسفي (٥٣٣هـ).

١٧ ـ المحصول، لمحمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن، المعروف بالإمام الفخر الرازي (٦٠٦هـ).

١٨ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن، علي بن محمّد بن سالم الآمدي (٦٣١هـ).

١٩ ـ منتهى السؤول والأمل، لأبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، المعروف بابن الحاجب (٦٢٦هـ).

٢٠ ـ مختصر المنتهى، للمؤلّف نفسه.

٢١ ـ الحاصل، لمحمّد بن الحسين، المعروف بتابع الدين الأرموي (٦٥٦هـ) [٤٢].

٢٢ ـ التحصيل، لأبي الثناء محمود بن أبي بكر، المعروف بسراج الدين الأرموي (٦٨٢هـ).

٢٣ ـ تنقيح الفصول في علم الأصول، لأبي العبّاس، أحمد بن إدريس عبدالرحمن القرافي (٦٨٤هـ).

٢٤ ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول، لأبي الخير أو أبي سعيد، عبدالله بن عمر بن أحمد، المعروف بناصر الدين البيضاوي (٦٨٥هـ).

٢٥ ـ بديع النظام الجامع بين كتابي البزودي والأحكام، لأحمد بن علي بن تغلب (أو ثلعب) الحنفي، المعروف بابن الساعاتي (٦٩٤هـ).

٢٦ ـ منار الأنوار، لأبي البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود، المعروف بحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ).

٢٧ ـ شرح منار الأنوار باسم كشف الأسرار، للمؤلّف نفسه.

٢٨ ـ أصول الفقه، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحنبلي (٧٢٨هـ)[٤٣].

٢٩ ـ تنقيح الأصول، لعبيدالله بن مسعود البخاري (٧٤٧هـ).

٣٠ ـ التوضيح لشرح تنقيح الأصول، للمؤلّف نفسه.

٣١ ـ شرح مختصر المنتهى، لعبدالرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبدالغفّار، المعروف بالقاضي عضد الأيجي (٧٥٦هـ).

٣٢ ـ جمع الجوامع، لأبي النضر، عبدالوهّاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٧١هـ).

٣٣ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للمؤلّف نفسه.

٣٤ ـ شرح منهاج البيضاوي، للمؤلف نفسه.

٣٥ ـ نهاية السئول في شرح منهاج الأصول، لأبي محمّد، عبدالرحيم بن حسن بن علي الأسنوي (٧٧٢هـ).

٣٦ ـ الموافقات، لأبي إسحق، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، المعروف بالشاطبي (٧٩٠هـ).

٣٧ ـ معيار العلوم في علم الأصول، لأحمد بن يحيى الزبيدي، صاحب البحر الزخار (٨٤٠هـ).

٣٨ ـ شرح جمع الجوامع للسبكي، تأليف أحمد بن أمين الدين الرملي (٨٤٤هـ).

٣٩ ـ شرح منتهى السئول لابن حاجب، للمؤلّف نفسه.

٤٠ ـ شرح منهاج الوصول للبيضاوي، للمؤلّف نفسه.

٤١ ـ التحرير، لكمال الدين محمّد بن عبدالواحد، المعروف بابن همّام الحنفي (٨٦١هـ).

إضافةً إلى كتب كثيرة، تعدادُها خارج عن نطاق هذه الدراسة.

المصنفات الأصولية الشيعية القديمة

ورغم اختصاص هذه المرحلة بأهل السنّة، إلاّ أنّه كان للشيعة دورٌ في تأليف مصنّفات تختصّ ببعض المسائل الأصوليّة، نذكر بعضها:

١ ـ الخصوص والعموم، لأبي سهل، إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي، وهو من أعلام القرن الثالث.

٢ ـ إبطال القياس، للمؤلّف نفسه.

٣ ـ الخبر الواحد والعمل به، لأبي محمّد الحسن بن الميرزا النوبختي، أحد أعلام القرن الثالث.

٤ ـ العموم والخصوص، للمؤلّف نفسه.

٥ ـ نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي، لأبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي، من علماء القرن الثالث.

٦ ـ إبطال القياس، لأبي منصور الصرّام النيشابوري، من علماء القرن الثالث.

٧ ـ مسائل الحديثين المختلفين، لمحمّد بن أحمد بن داوود، المعروف بابن داوود (٣٦٨هـ).

٨ ـ كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس، لمحمّد بن أحمد بن الجنيد (٣٨١هـ).

ميزات المرحلة الثالثة

تميّز علم أصول الفقه في هذه المرحلة بميّزات عديدة، هي:

١ ـ أعرض علم الأصول ـ إلى حدّ معين ـ عن الجنبة العمليّة، فمال إلى الجنبة التجريديّة والنظريّة، على عكس المراحل الماضيّة التي كان يُدوّن فيها لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

٢ ـ اندمج علم الأصول بالاستدلالات المنطقية، فلم يكن متمسّكاً بظاهر الكتاب والسنّة والإجماع وما إلى ذلك، وعلى هذا، أضيفت بعض المسائل المنطقيّة ـ بصورة تدريجيّة ـ على مسائله ونفذت في موضوعاته.

٣ ـ دخل قسمٌ من المسائل العقليّة والكلاميّة نطاق علم الأصول في هذه المرحلة، مثل مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والملازمة بين العقل والشرع، ووجوب شكر المنعم، واختصاص وجوب شكر المنعم بورود الشرع أو شموله لحالة ما قبل وروده، والتكليف بالمحال، والتكليف بالمعدوم، وصفة العلم الحاصل بالتواتر، وعصمة الأنبياء، واختصاص عصمة الأنبياء بما بعد النبوّة أو شمولها لما قبلها، وما إلى ذلك من مسائل عديدة..(٤٤).

وقد أخذت هذه المسائل بالخروج ـ تدريجياً ـ من علم الأصول في المراحل التالية، لكن ـ مع ذلك ـ بقيت تؤثر تأثيراً كبيراً على هذا العلم.

ـ يتبع ـ

* * *

الهوامش

١ ـ حيث كنت سابقاً قد كتبت كرّاساً صغيراً حول تاريخ علم الأصول، لذا أحببت هنا أن أضيف بعض الأشياء وأزيد من المعلومات الإضافيّة.

٢ ـ الميرزا أبو القاسم القمّي، القوانين ١: ٩؛ والشيخ محمد حسين بن محمد الرحيم، الفصول ١: ١٠؛ ومحمود بن جعفر الميثمي، قوامع الفصول: ١٥.

٣ ـ مبادئ العلوم هي الموضوعات التي قيل عنها: إنّها خارجة عن مسائل العلوم الأساسيّة، بيد أنها تقوم عليها، وهي على قسمين: المبادئ التصوّرية، والمبادئ التصديقية، أمّا المبادئ التصوريّة فهي التي تكون التصورات فيها سبباً لمعرفة مسائل العلم، مثل معرفة موضوعات مسائل العلم أو محمولاته. وأمّا المبادئ التصديقية فهي التي يكون التصديق بها سبباً لحصول العلم بالمسائل، مثل القضايا التي طُرحت في أدلّة تلك المسائل، والتي كان العلم بها سبباً في إثبات محمولات المسائل لموضوعاتها. راجع: سعد الدين التفتازاني، منطق التهذيب؛ والمولى عبدالله اليزدي، شرح التهذيب، المعروف بحاشية الملاعبدالله: ١٥١؛ والحكيم السبزواري، منظومة التهذيب وشرحه: ٨.

٤ ـ حيث نسب له ذلك السيد الخوئي في أجود التقريرات ١: ٩، وقد راجعت كتاب القوانين ولم أحصل في متنه على شيء، لكنني عثرت على تصريح بذلك نقلاً عن حاشية المصنف نفسه على توضيح القوانين عند عبارة: «وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه».

٥ ـ الشيخ محمد حسين بن محمد الرحيم، الفصول ١: ١٠.

٦ ـ المولى محمد كاظم الخراساني، الكفاية ١: ٦، طبعة توتونجيان.

٧ ـ المصدر نفسه ١: ٥.

٨ ـ أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري: ٦.

٩ ـ أبو زهرة، الشافعي: ١٩٦ ـ ١٩٧.

١٠ ـ يوضح الراغب الإصفهاني معنى «الفقه» في كتابه: المفردات، فيراه التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد، ويقول أيضاً: وتفقّه، إذا طلبه فتخصّص به، قال: ليتفقّهوا في الدين، فراجع: الراغب الإصفهاني، المفردات، مادة: فقه.

١١ ـ الترمذي، الصحيح، أبواب الأحكام، الباب الثالث من عارضة الأحوذي ٦: ٦٨؛ وأبو داود، السنن، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ٢: ٢٧٢؛ وأحمد بن حنبل، المسند ٥: ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢؛ والكتب الأصوليّة، بحث القياس، ومن جملتها: أبو الحسن البصري، المعتمد؛ والسيد المرتضى، الذريعة ٢: ٧٠٩، ٧١٠؛ والشيخ الطوسي، عدّة الأصول ٢: ٢٨٥.

١٢ ـ راجع المصادر الأصوليّة المتقدّمة.

١٣ ـ والفتوى عبارة عن بيان الرأي، يقول صاحب المفردات: الفتيا والفتوى: الجواب عمّا يشكل من الأحكام.

١٤ ـ الكليني، الكافي ١: ٥٩ وما بعد، أبواب الردّ إلى الكتاب والسنّة واختلاف الحديث وغيره؛ وتقريرات السيد الخوئي، للسيد محمد مهدي الخلخالي، مدارك العروة: ١٥، ١٦.

١٥ ـ الخلخالي، مدارك العروة، تقريرات آية الله الخوئي ١: ١٦، نقلاً عن الوسائل، الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

١٦ ـ الآغا رضا الهمداني، مصباح الفقيه، العمل الرابع، الوضوء: ١٤٤.

١٧ ـ السيد الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ٨٣، بحسب ترقيم ابن أبي الحديد.

١٨ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، الرسائل؛ والمولى محمد كاظم الخراساني، الكفاية؛ وسائر الكتب الأصوليّة في الأبواب المذكورة.

١٩ ـ السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة: ٣١٠.

٢٠ ـ مقدّمة ابن خلدون: ٤٥٥.

٢١ ـ تأسيس الشيعة: ٣١١.

٢٢ ـ أبو زهرة، أصول الفقه الجعفري: ٨، ٩.

٢٣ ـ حيث قال في المصدر نفسه: «لا نقول: إنّ الشافعي قد أتى بالعلم كله..»: ٩.

٢٤ ـ أحمد شاكر، مقدمة رسالة الشافعي: ١٢.

٢٥ ـ الشافعي، الرسالة: ٥٣.

٢٦ ـ المصدر نفسه: ٥٦.

٢٧ ـ المصدر نفسه: ٥٨.

٢٨ ـ المصدر نفسه: ٧٣.

٢٩ ـ المصد نفسه: ٨٢.

٣٠ ـ المصدر نفسه: ٨٥.

٣١ ـ المصدر نفسه: ١١٧.

٣٢ ـ المصدر نفسه: ١٤٧.

٣٣ ـ المصدر نفسه: ١٦١.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٧٦.

٣٥ ـ المصدر نفسه: ١٨٦.

٣٦ ـ المصدر نفسه: ١٩٧.

٣٧ ـ المصدر نفسه: ١٩٩.

٣٨ ـ المصدر نفسه: ٢٠١.

٣٩ ـ المصدر نفسه: ٢٠٦.

٤٠ ـ وهو ابن العالم أبي علي محمّد بن عبدالوهّاب بن سلام الجبائي، وقد عُرفا بالجبائيان، ويعتبران من أئمة المعتزلة. ولم أعثر على أسماء كتب محدّدة لهما، وكتاب الاجتهاد واحد من مؤلّفات أبي هاشم، كما جاء في الفهرست لابن النديم، وعلى كلّ حال، كثيراً ما ذكر اسم هذين العالمين في الكتب الأصوليّة، خاصة منها كتب المتقدّمين، فانظر: أبا الحسين البصري في المعتمد؛ والشيخ الطوسي في عدّة الأصول؛ إضافةً إلى كتب أصوليّة أخرى.

٤١ ـ ورد اسمه كثيراً في كتب المتقدّمين، وله آراء أصوليّة خاصة مثل العالمين المتقدم ذكرهما؛ أمّا

مؤلفاته، التي تُشاد عليها فروع المذهب الحنفي، فلا يوجد اسم خاص لها. نعم ذكر منها «رسالة في الأصول»، وقد طُبعت بعد منضمّةً إلى «تأسيس النظر» للدبّوسي،فراجع: يوسف إليان سركيس، معجم المطبوعات ٢، العمود ١٥٥١؛ والزركلي، الأعلام ٤: ٣٤٧.

٤٢ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون ٢، العمود ١٦١٥، الطبعة الثالثة، ١٣٧٨هـ.

٤٣ ـ دائرة المعارف الإسلاميّة ١: ١١٥؛ وفي كتاب الوافي بالوفيات جاء ذكر كتب ورسائل متعدّدة له في أصول الفقه، ولا يبدو أيّ من هذه المصنفات دورةً كاملة في علم الأصول، تستوعب تمام موضوعاته، إنما تعرّضت لبعض محاور هذا العلم مثل: الإجماع، والخبر، وتعارض النصوص، والقياس، والاستحسان، والاجتهاد والتقليد، والعموم والإطلاق؛ راجع: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيّات ٢٦: ٧.

٤٤ ـ انظر: إمام الحرمين الجويني، البرهان؛ والغزالي، المستصفى؛ والقاضي عبدالجبّار المعتزلي، العمد؛ وأبا الحسين البصري، المعتمد؛ وكتب أخرى.

ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي
المبادئ والشرعية

الشيخ رضا استادي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

أثارت محاضرة ألقاها الشيخ محمد إبراهيم الجناتي في مدينة إصفهان أوائل العقد الأخير من القرن الماضي جدلاً، إذ نقد فيها ظاهرة الاحتياطات في الفتاوى، وكان من أبرز الردود ما سجّله الشيخ رضا اُستادي، وقد رغبت «نصوص معاصرة» بفتح «وجهتي نظرة لمسألة واحدة»، فترجمت مقال أستادي؛ ومقالاً لجناتي جاء رداً على أستادي، يطلع القارئ عليهما تباعاً في هذا العدد.

مدخل

قدّم أحد الفضلاء ـ حفظه الله تعالى ـ في الملتقى الذي عُقد في أحد المراكز العلمية في مدينة إصفهان، دراسةً حملت عنوان: «تأثير عنصري الزمان والمكان في تكوين الحكم الشرعي»، وقد احتوت هذه الكلمة على أفكار صحيحة ومتينة ذات فائدة، إلا أنها اشتملت ـ في الوقت عينه ـ على ما لا يمكن قبوله لفقيهٍ مطّلع على أساسيّات الفكر الفقهي، والمؤسف أكثر أن أسلوبها في العرض والبيان جعل فقهاء الشيعة العظام ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ تحت المساءلة وفي موضع التشكيك.

ومن جملة الاعتراضات التي سجّلتها هذه الكلمة، عبثيّة احتياطات الفقهاء في رسائلهم العمليّة؛ فقد قيل ـ على سبيل المثل ـ : إن الشارع المقدّس حكم بصيرورة الركعات الأربع اثنتين في السفر؛ تخفيفاً على عباده وتسهيلاً لأمرهم، إلا أننا نجد في

(*) المدير السابق للحوزة العلمية في مدينة قم، باحث ومحقق في التراث الإسلامي.

الكتب الفقهية حديثاً عن الاحتياط بالجمع بين الأربع والاثنتين.

أعتقد أن هذا التعاطي الظاهر بالصلاح يمكنه أن يترك أثراً سيئاً على أولئك الذين لا يملكون اطلاعاً كافياً أو يملكون معلومات سطحية وطفيفة، مما يدفع لفقدان ثقتهم بالفقه والفقهاء الشيعة، ذلك أنهم يرون ـ من ناحيةٍ ـ أن الإمام الخميني وسائر مراجع التقليد قد ذكروا في كتاب «توضيح المسائل» وغيره عشرات المرات عبارة الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي، ثم يسمعون من أحد رجال الفضل والأساتذة أن هذه الاحتياطات توقع عباد الله في حرج وكُلفة دون وجهٍ منطقي يُذكر، كما تُساهم في تقديم صورة مستعاضة عن صورة الإسلام الحقيقي.

من هنا، أحسست أن مسؤوليّتي تتطلّب الدفاع عن الفقه وفقهاء الشيعة، بغية الحفاظ على ثقة الناس واعتقادها، وقد جعلت ذلك ضمن هذا البحث، على شكل مقاطع مركّزة، حتى أكشف خطأ الادعاء المذكور أعلاه.

أنواع الاحتياط

يمكن تصوّر الاحتياطات الواردة في الرسائل العملية والكتب الفقهية لمراجع التقليد على أنحاء عدّة هي:

النحو الأول: أن يعتقد الفقيه أن مجموعة الأدلّة المتوفرة بين يديه تفضي به إلى اليقين بأن الحكم الإلهي في هذا الموضع أو ذاك هو الاحتياط، أي أن المفتي يُصدر لمقلّده فتوى بلزوم الاحتياط، وفتوى الاحتياط هذه تستمدّ شرعيّتها من الأدلّة، وهذا القسم من الاحتياط يلزم المقلّد العملَ به دون الرجوع إلى مجتهدٍ آخر.

فإذا ما توصّل المجتهد غير الأعلم ـ مثلاً ـ إلى العمل بالتخيير في حالة التعارض بين الخبرين المتعادلين، طبقاً لما فهمه من روايات باب التعارض، أما الفقيه الأعلم فتوصّل إلى أن حكم الله فيهما هو الاحتياط، ثم أفتى على وفق ما توصّل إليه بلزوم احتياط المكلّفين... فإن المقلّد لا يمكنه في هذه الحالة الرجوع في فتوى الاحتياط هذه إلى المجتهد غير الأعلم ممّن أفتى بالتخيير، ولعلّ هذا هو مقصود فقيه أهل بيت العصمة آية الله العظمى السيد الحاج أحمد الخوانساري ﷺ من قوله: «إذا كان عدم

الافتاء من جهة الخدشة والإشكال في المدرك وعدم تمامية المدارك عنده في المسألة، فلا وجه للرجوع إلى غير الأعلم؛ لأن مدرك فتواه في المسألة مخدوش في نظر الأعلم، فالمتعيّن هو الاحتياط».

النحو الثاني: أن يستنبط الفقيه حكم المسألة من أدلّتها، فإذا قال ـ مثلاً ـ: إن الخمس في الهبات والعطايا المالية غير واجب؛ فإنه يعتمد في ذلك على الحجّة والدليل، إلا أنه رغم وجود دليلٍ بين يديه على عدم وجوب الخمس يحتمل وجوبَه في الواقع، ذلك أن قيام الدليل المقطوع الحجية على عدم الوجوب لا يساوق قيام الدليل القطعي على ذلك، من هنا يعقب الفقيه فتواه بعدم الوجوب بقوله: والاحتياط الاستحبابيّ يقتضي تخميس الهبات والعطايا لو زادت عن مؤونة سنته[١].

وفي هذا النوع من الاحتياطات يلزم على المقلّد العمل بفتوى مرجعه أو العمل وفق الاحتياط الاستحبابي، دون الرجوع إلى فقيهٍ آخر.

النحو الثالث: أن يذهب الفقيه ـ عقب الرجوع إلى الأدلّة وبذل تمام جهده وسعيه ـ إلى الاحتياط الوجوبي بلزوم أن يكون الذكر في الركوع مرّةً واحدة إذا جاء بصيغة: «سبحان ربي العظيم وبحمده»، وثلاث مرات إذا جاء بصيغة «سبحان الله»[٢]، ومعنى هذا الكلام أن المجتهد لم يتمكّن من تحصيل الاطمئنان بكفاية مطلق الذكر عبر الروايات والأصول العملية.

من هنا يخيّر مقلّديه بين العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى مجتهدٍ آخر توصّل إلى كفاية مطلق الذكر؛ انطلاقاً من الروايات أو الأصول العملية، تماماً كالطبيب الذي لا يطمئن إلى تحديده واستنتاجه رغم ما بذله من جهد وسعي، فيُرجع المريضَ إلى طبيب آخر، مما يدلّ على التزامه الأخلاقي وأمانته الرفيعة، إن الحال في الفقيه كذلك، فانطلاقاً من تقواه وتديّنه والتزامه.. لا يفتي بشيء جازماً ما لم يحصل له اطمئنان به.

النحو الرابع: أن يمتنع الفقيه عن الإفتاء على أثر عدم مراجعته للأدلّة أو لا أقلّ من عدم المراجعة الكافية والكاملة، فيطلب من مقلّديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر، بحيث يجعلهم مخيّرين في ذلك.

إننا نسأل أولئك الذين يقولون: إن هذه الاحتياطات أرهقت الناس وأثقلت كاهلهم: أي أنواع الاحتياط تقصدون؟ هل القسم الأول، وهو فتوى وليس احتياطاً، أم بقية الأقسام التي ترك فيها الناس مخيرين لا ملزمين؟ فإذا ما مال شخص نحو الاحتياط فمن غير الإنصاف الاعتراض عليه؛ ذلك أن الاحتياط في العمل أمر حسن عقلاً وشرعاً، لا ممّا يستحق الإنسان عليه الاعتراض أو الذم، كما سنبيّن لاحقاً إن شاء الله تعالى.

اللجوء الاضطراري إلى الاحتياط

إذا ما أخبر عادلٌ أن السفر يصدق على الثمانية فراسخ، فإن الاحتياط الواجب يستدعي القصر في الصلاة فيه مع الإتمام أيضاً، كما يتطلّب الجمع بين الصيام فيه والقضاء[٣]، وإذا ما سافر في الأرض المغصوبة اقتضى الاحتياط الوجوبي الجمع في الصلاة بين القصر والإتمام[٤].

ولو سافر للصيد بغية كسب المال وجب الاحتياط بالجمع أيضاً[٥]، وهكذا الحال في أهل البادية الذين يطوون المسافة للعثور على مكان يجعلونه منزلاً لهم ومرتعاً لحيواناتهم[٦].

وإذا ما سافر شخص إلى حدّ لم يعُد يسمع أذان البلد فيه لكنه يرى جدرانها، أو لا يرى جدرانها مع سماعه صوت الأذان لزمه الاحتياط هنا لو أراد الصلاة في هذا الموضع، وذلك بالجمع بين القصر والإتمام[٧]، أما المسافر الذي يعود إلى بلده فيرى جدران بلدته ويسمع أذانها فإنه يجب عليه إتمام الصلاة، لكن المسافر الذي يقصد الإقامة عشرة أيام في مكانٍ ما، يلزمه الاحتياط بتأخير الصلاة حتى الوصول إلى منزله إذا شاهد الجدران وسمع الأذان أو يفرض عليه الجمع بين القصر والإتمام[٨].

من الواضح أن صلاة الظهر في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتان، إلا أن الفقيه عندما يعجز عن تحديد كون هذا المصلّي مسافراً أو غير مسافرٍ حتى مع التمسّك بالاستصحاب، فلا مناص له عن أن ينصّ على لزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام أو الرجوع إلى مجتهدٍ آخر؛ ذلك أن هذه الحالات وأمثالها لا تجري فيها

أصالة البراءة، إذ هناك علم بالتكليف، والعقل والشرع يحكمان بضرورة الاحتياط.

قد يغفل الكاتب أو المتكلّم أحياناً أو ينطلق من عناصر أخرى غير الغفلة ليقيم دليلاً على مقصوده، فيقع ضدّه منه، وعلى سبيل المثال ما لاحظناه في الملتقيات التي عقدت لدراسة النظريات الفقهية للإمام الخميني ـ مروّج الفقه الجواهريّ ـ بغية الاقتداء به؛ لتفادي أو إصلاح بعض الأخطاء أو النواقص التي نشاهدها في بعض المعالجات الفقهية، إذ شاهدنا أن منهج الإمام الخميني وآلياته في الإفتاء قد تعرّضا لنقد شديد من جانب البعض بصورةٍ غير مباشرة.

إن هذه المسائل التي ذكرناها ـ نقلاً عن رسالة الإمام الخميني العملية (الفارسية) وهي: «توضيح المسائل» ـ والتي حكم فيها الخميني بلزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام، قد اتخذت نقداً عليه، فادّعى بعضهم أنها مخالفة لنظر الشارع سبحانه وتعالى، عندما هدف من قصر الصلاة التخفيفَ على الناس.

وقد ذكر هذا الكاتب المواضع التي ذكر فيها الإمام الخميني في كتاب الطهارة ـ فقط ـ من «توضيح المسائل» أكثر من مائة احتياط وجوبي، وهذا بنفسه دليل على أن الاحتياط له نظريّته وبناؤه الفقهي، وكلّ من يعتبر هذه الاحتياطات بلا مبرر فإنه يورد إشكالاً على المنهج الاجتهادي للإمام الخميني.

الاحتياط في العمل وفق المنظورين، العقلي والديني

يُقصد بالاحتياط في العمل أن يتيقن المكلّف من عدم وجوب أمر ما إلا أنه يشك هل هو حرام أو جائز؟ فيتركه احتياطاً، كأن يتيقن بأن الاستماع إلى بعض الألحان والأغاني ذات الخصوصية المعينة غير واجب، فإذا لم يستمع فلا يكون قد ترك واجباً، إلا أنه يحتمل كونه جائزاً كما يحتمل كونه من مصاديق الغناء المحرّم، من هنا يحتاط ـ عملياً ـ بتجنب استماع ذلك الصوت.

وهكذا الحال لو حصل يقين بعدم حرمة أمرٍ ما، إلا أنه شُك في جوازه أو وجوبه، فإنه يحتاط بالقيام به، كأن يتيقن الإنسان بعدم حرمة غُسل الجمعة، لكنه يرتاب: هل هذا الغسل جائز (مستحب) أو واجب؟ فيحتاط بالإتيان به.

وعلى المنوال عينه، أن يتأكّد المكلّف من قيامه بما تمليه عليه الوظيفة الظاهرية للشرع، لكنه يظلّ يحتمل أن يكون الحكم الواقعي الحقيقي مختلفاً فلا يكون قد أتى به، فيقوم بالاحتياط حتى يستيقن أنه أتى بوظيفته الواقعية، وعلى سبيل المثال، قد يقوم هذا المكلّف ـ طبقاً لفتوى مرجعه ـ بأداء صلاة الجمعة يوم الجمعة في عصر الغيبة، ويكون فعله هذا هو وظيفته الظاهرية، إلا أنه في الوقت نفسه يبقى يضع احتمالاً في أن تكون الوظيفة الواقعية صلاةَ الظهر وعدم كفاية صلاة الجمعة يومها عصر الغيبة، فيحتاط هنا بالإتيان بصلاة الظهر عقب صلاة الجمعة.

أو يعلم أنه لو كان مسافراً قصرت صلاته، إلا أنه يحتاط بالجمع بين القصر والتمام في المواضع التي يتردّد فيها في تحديد كونه مسافراً أو حاضراً، فلا يدري هل تحقق فيه وصف المسافر شرعاً أم لا؟

إن هذا النوع من الاحتياطات في الميدان العملي، لا سيما ترك محتمل الحرمة، أو فعل محتمل الوجوب، يعدّ في نظر العقل والعقلاء أمراً حسناً ومستحسناً، كما يمتدحون هذا العبد ـ وهو في مقام إطاعة مولاه ـ بل يرونه مستحقاً للثواب والمكرُمة.

لقد وردت تأكيدات كثيرة على الاحتياط العملي في الآيات القرآنية، وفي الروايات الشريفة بشكل أكبر، وقد اعتبرته النصوص نوعاً من الضمان الذي يحفظ الإنسان من الذنوب، أي أن من يترك محتمل الحرمة أو يفعل محتمل الوجوب من البعيد جداً على مثله التورّط في الحرام البيّن أو ترك الواجب الواضح الوجوب، وهذه نماذج من تلك الروايات:

١ ـ عن الإمام الباقر عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»(٩).

٢ ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك؛ فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»(١٠).

٣ ـ وعن علي ﷺ: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»[١١].

٤ ـ وعنه ﷺ أيضاً أنه قال: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[١٢].

٥ ـ وعن الصادق ﷺ: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[١٣].

ومن الواضح أن هذا النوع من الروايات المروية عن النبي ﷺ وعن علي ﷺ والصادقين ﷺ تدعو بأكملها للاحتياط في العمل، كما تعتبره من القيم الرفيعة بل من أهمّها، وإذا ما اعتبرنا ترك ما يحتمل وجوبه نوعاً من محتمل الحرمة فستكون هذه الروايات بأجمعها شاملةً لنوعي الشبهة، أي محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة.

ومع هذا كلّه، كم يبدو مثيراً للعجب أن يطرح بعضهم علامات استفهامٍ حول الاحتياط!! بل يدعو الناس إلى نبذه والإعراض عنه!! فالإمام الخميني يذهب إلى كراهة اجتماع الرجل والمرأة ـ ولا محرميّة بينهما ـ في مكان خلوة، بل الاحتياط الشديد يقتضي الترك عنده[١٤]، وطبقاً لذلك إذا احتاط رجل أو امرأة متديّنة مسلمة في هذا الذي اعتبراه مكروهاً جائزاً، ألا يكون ذلك دليلاً على إيمانهما والتزامهما الدينيين؟! ألا يشهد ذلك على خوفهما من التورّط في الحرام؟! هل من الصحيح القول: إن الله أراد تسهيل عمل الناس وتيسيره فلماذا تقولون: اتركوا هذا العمل أو ذاك احتياطاً؟!

ونقرأ في رسالة الإمام الخميني: «يحرم نظر الرجل إلى بدن المرأة من غير المحارم، بلا فرق بين أن يكون ذلك بشهوة أو بدونها، كما يحرم النظر إلى وجهها وكفّيها مع شهوة، بل الأحوط وجوباً ترك النظر إليها ولو عن غير شهوة»[١٥]، فهل إذا ما احتاط شخص وترك النظر بدون شهوةٍ يلزمنا مدحه أو ذمّه؟ ألا يحفظ ذلك الدينَ وطهارة الناس أم أن الأفضل القول: إن الشارع سبحانه قد سهّل أمر شريعته فلا تعقّدوا الأمور؟

وخلاصة القول: إن الاحتياط في مقام العمل مستحسن محمود في العقل والشرع، وموجب لبلوغ الكمالات النفسانية، بل هو اقتداء واتّباع لأولياء الله سبحانه،

ممن يجتنبون ـ على الدوام ـ المشتبهات فضلاً عن الشبهات والمعاصي، وإذا ما استطاع مجتمعنا أن يبلغ ـ يوماً من الأيام ـ مرتبة يصحّ القول عنه فيها: إنه مجتمع محتاط، فإن ذلك سوف يكون أكبر مفخرةٍ لمجتمعٍ إسلامي.

حسن الاحتياط في الدين

ثمّة في مصادرنا الحديثية روايات دالّة على حُسن الاحتياط في تمام ما يتعلّق بالدين وشؤونه، وبعبارةٍ أخرى يلزم حفظ الذات من سوء الأحداث عبر ممارسة الاحتياط.

١ ـ عن رسول الله ﷺ: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»[١٦].

٢ ـ وعنه ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإنك لن تجد فقدَ شيء تركته لله عزوجل»[١٧].

٣ ـ وعن علي عليه السلام: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»[١٨].

٤ ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم، وتأخذ بالحائطة لدينك»[١٩].

٥ ـ وعن أحدهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»[٢٠].

٦ ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «خذ بالاحتياط في جميع ما تحبّ إليه سبيلاً»[٢١].

٧ ـ ويُسأل الإمام الكاظم عليه السلام عن وقت صلاة المغرب والإفطار في شهر رمضان المبارك فيجيب: «أرى أن تنظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك»[٢٢].

وبناءً عليه، يلزمنا أن نكون من أهل الاحتياط كلّما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، كما يلزمنا دعوة الناس أن يكونوا كذلك، وبذلك نضمن لهم ولنا ديننا ونحفظه، والحالة الوحيدة التي لا يكون فيها الاحتياط مطلوباً ولا مرغوباً فيه شرعاً، نتيجة مصالح أهمّ، ونتيجة لوازم سيئة غير مرضية يحتمل أن يجرّها هذا الاحتياط.. هي الطهارة والنجاسة، فالشارع لم يرغب بالاحتياط فيهما، من هنا، يقول السيد محمد

كاظم اليزدي الطباطبائي (١٣٢٧هـ) في «العروة الوثقى»: «طريق ثبوت النجاسة أو التنجّس العلم الوجداني أو البينة العادلة، وفي كفاية العدل الواحد إشكال، فلا يُترك مراعاة الاحتياط، وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد، بملك أو إجارة أو إعارة أو أمانة، بل أو غصب، ولا اعتبار بمطلق الظن وإن كان قوياً، فالدهن واللبن والجُبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة وإن حصل الظن بنجاستها، بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها، بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس».

قاعدة الاحتياط من مآخذ الفتوى

يلزم ـ لاستنباط أيّ حكم من أحكام الشرع المقدّس ـ الرجوع في البداية إلى الكتاب والسنّة؛ لأخذ حكم الله تعالى منهما، إلا أنه كلّما لم نعثر على آية قرآنية على الحكم أو لا تكون دلالتها واضحةً فيه، وكذا في الرواية، بحيث لا تكون دلالتها ظاهرة أو يكون سندها غير تام، أو تكون صادرةً على نحو التقية أو مردّد أمرها بحيث لا يحصل وضوح ولا اطمئنان بها، وهكذا نفقد الإجماع أو الشهرة التي يمكنها أن تكون حاكيةً عن السنّة الشريفة، كما نفقد بناء العقلاء الذي يعدّ حجة عندما ينضمّ إليه إمضاء الشارع وتقريره له، وعدم ردع المعصومين عليهم السلام عنه..

في حالةٍ من هذا النوع، يلزمنا الرجوع ـ في المرحلة الثانية ـ إلى الأصول العملية، ذلك أن القانون العام يقضي بأن الأصل دليلٌ حيث لا دليل، أي أنه في كلّ حالةٍ لم يتوفر كتابٌ ولا سنّة تجيب عن تساؤلنا الفقهي، فلا بد أن يكون المجيب هو الأصل العملي.

وتعني الأصول العملية ـ وهي أربعة ـ الاستصحاب (وعندما تصل النوبة إليه فهي لا تبلغ الأصول الثلاثة الأخرى الباقية)، والبراءة، والاحتياط، والتخيير، فعندما يدور الأمر بين محذورين فالمورد مورد تخيير، كأن يحصل للإنسان يقين بوجود تكليف ما في هذه الحالة، لكنه لا يعرف هل هو وجوب الإتيان بعملٍ في زمان خاص أو حرمة فعله في هذا الزمان، ويقال لهذه الحالة ـ اصطلاحاً ـ : دوران الأمر بين المحذورين،

فالمكلّف مخيّر بين القيام بهذا العمل وتركه؛ ذلك أن الاحتياط في حالةٍ كهذه غير ممكن إطلاقاً.

أما إذا حصل عندنا شك في التكليف، كأن يشك الإنسان هل الإقامة للصلاة ـ بعد الأذان ـ واجبة أم لا؟ فإن أصل البراءة يقضي بعدم الوجوب، أو يتردّد ويشك هل تجب صلاة أوّل الشهر أم لا؟ وهنا أيضاً يحكم بعدم الوجوب، استناداً إلى أصالة البراءة.

أما في حالة الشك في المكلّف به، مع العلم بأصل وجود التكليف وإمكان الاحتياط، فيلزم فيها الاحتياط، ومثال ذلك أن يعلم شخص أنه يجب عليه إقامة صلاة الظهر، أي أن مبدأ التكليف بصلاة الظهر معلوم، إلا أنه وقع في حالةٍ لا يدري فيها أهو مسافر أم حاضر؟ وهذا معناه أن لديه شكاً في المكلّف به، فهل يلزمه الإتيان بأربع ركعات أم بركعتين، كما أن الاحتياط ممكن هنا، فليس الوضع من حالات دوران الأمر بين المحذورين، وعليه يلزم الإفتاء بلزوم الاحتياط بالجمع بين الصلاتين بالنسبة للمجتهد، والجمع عملياً بينهما بالنسبة للمكلّف المبتلى بالحالة المذكورة.

وهذا معناه أن الاحتياط يمكن أن يكون مستنداً للفتوى في بعض الحالات، إما بحكم العقل، أو بحكم الشرع والعقل معاً، وإذا ما أراد فقيهٌ أن يتخلّى عن الاحتياط بشكل تام، وأن لا يأتي على ذكره بتاتاً ففي فقاهته واجتهاده شك، تماماً كما إذا أراد التخلّي عن أصالة الاستصحاب أو البراءة.

وتجدر الإشارة إلى أن فقهاءنا في كثير من الموارد رغم تمكّنهم من الاستناد إلى أصالة البراءة ظاهراً إلا أنهم يحتاطون، ولا يبدون إفتاءً يستند إلى البراءة، وهذا شاهد من شواهد التزامهم وتديّنهم، كما سنشير إليه قريباً.

ظاهرة الاحتياط في الفتوى

جاء في بعض أخبار الملاحم الغيبية أنه يأتي زمان يعدّ فيه المعروف منكراً، إن واحداً من مصاديق هذا الأمر هو الاحتياط في الفتوى، ذلك أن الفقهاء كانوا على الدوام متواصين بالاحتياط فيها، وكلّ تاريخنا الفقهي يؤكّد أن فقهاءنا العظام

والمنافحين الأساسيين عن الإسلام والمذهب الشيعي كانوا يتبعون في ذلك الكلمات النورانية للرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، أما اليوم فنجد من بات يعدّ هذا المعروف منكراً.

يكتب الفقيه المغفور له الحاج ملا أحمد النراقي، صاحب كتاب مستند الشيعة، أحد أفضل الكتب الفقهية الاستدلالية عندنا، في نهاية إجازته لأخيه «آغا كوجك» مؤلّف شرح إرشاد العلامة الحلي، والمتوفى عام ١٢٦٨هـ، يقول: «وأشترط عليه أيّده الله ما اشترط عليّ مشايخي من التثبّت والاحتياط في الفتوى والعمل؛ ليطمئن من الوقوع في مهاوي العثرة والزلل»[٢٣].

وفي إجازة الشيخ الأنصاري يكتب: «وأشترط عليه ـ أيّده الله بتأييده ـ ما اشترط عليّ مشايخي العظام من التثبت في القول والعمل؛ ليطمئن من الوقوع في مهاوي العثرة والزلل، وسلوك سبيل الاحتياط المنجي عند المرور على الصراط، وأن لا ينساني من الدعاء عند الخلوات»[٢٤].

ويكتب الشيخ كاظم الشيرازي، أحد تلامذة الميرزا محمد تقي الشيرازي (المعروف بالميرزا الثاني) في إجازته لبانوي إصفهاني صاحبة كتاب «أربعين هاشمية»: «فلها العمل بما استنبطت من الأحكام.. وعليها بالاجتهاد وسلوك طريق الاحتياط»[٢٥].

كما يكتب العلامة المجلسي في بعض إجازاته لبعض طلابه وتلامذته: «وأخذت عليه ما أخذ عليّ من ملازمة التقوى، وسلوك سبيل الاحتياط في النقل والعمل والفتوى»، كما يكتب أيضاً: «أوصيه بما أوصيت به من ملازمة التقوى، ورعاية الاحتياط التام في النقل والفتوى؛ فإن المفتي على شفير جهنّم»، وأيضاً: «وآخذ عليه ما أخذ عليّ من ملازمة التقوى، ورعاية نهاية الاحتياط في النقل والفتوى»، وأيضاً: «وأوصيه بما أوصيت به من ملازمة تقوى الله سبحانه في جميع الأحوال والأزمان، ودوام مراقبته في السرّ والإعلان، وسلوك مسلك الاحتياط في جميع الأمور، لا سيما في النقل والفتوى»[٢٦].

ويكتب الفاضل الهندي صاحب الكتاب القيّم «كشف اللثام» في نهاية هذا الكتاب يقول: «ووصيتي إلى علماء الدين وأخواني المجتهدين.. إذا ثنيت لهم الوسائد، وقصدوا الإفتاء، لم يقطعوا في الخلافيات، بجواب وإن ظنوا الصواب، وليس لنا إلا الاحتياط في الدين، ومجانبة المجازفة والتخمين»[(٢٧)].

وفي آخر إجازته لأحد طلابه، يكتب المولى محمد تقي المجلسي: «مراعياً للاحتياط في النقل والفتوى»[(٢٨)]، كما يكتب أستاذ المولى عبدالله التستري آخر إجازته له يقول: «مأخوذاً ما أخذه الله عليّ من ملازمة التقوى، والاحتياط في الفتوى، ومراقبته على الوجه الذي يُرجى»[(٢٩)].

أما الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) فيكتب في إجازته لوالد الشيخ البهائي: «وآخذ عليه في ذلك بما أخذ عليّ من العهد بملازمة تقوى الله سبحانه فيما يأتي ويذر، ودوام مراقبته، والأخذ بالاحتياط التامّ في جميع أموره، خصوصاً في الفتيا، فإن المفتي على شفير جهنم»[(٣٠)].

وفي رواياتٍ شوهدت بخط الشهيد الأوّل ﷺ جاء: عن أبي عبدالله ﷺ: «خذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد...»[(٣١)].

من هنا، كان ابن طاووس ـ صاحب كتاب الإقبال ـ وهو من علمائنا الكبار الذين يشهد لهم الجميع بالطهارة والقداسة... يقول: إنني لم أرد ميدان الفتيا، خوفاً من أن أذكر حكم الله اشتباهاً عن غير قصد، فأكون من مصاديق الآية الشريفة: ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل﴾[(٣٢)].

وهذا هو ما يدفع الفقيه في كثير من الحالات إلى الاحتياط مع إمكان أخذه بأصالة البراءة؛ ليحكم بالجواز، أو الحلية، أو عدم الحرمة، أو عدم الوجوب.. نعم، قد يكون هذا الاحتياط منه وجوبياً تارةً واستحبابياً أخرى، وكلّ واحدٍ منهما له ملاكه ومبرّره، لم يصدر جزافاً أو يُذكر اعتباطاً، والمسائل الاحتياطية الوجوبية الناتجة عن عدم مراجعة المصادر يفترض أن تكون نادرة جداً، فإنهم إنما يفتون أو يحتاطون عقب مراجعة المصادر ودراسة الموضوع.

افرضوا أن فقيهاً بحث مفصّلاً في موضوع طهارة أو نجاسة أهل الكتاب، فتوصّل ـ عبر الجمع والتوفيق بين الروايات ـ إلى طهارتهم الذاتية، فإذا ما قيل بضرورة اجتنابهم فإن ذلك لم يكن إلا لنجاستهم العرضية الطارئة عليهم وعلى أبدانهم، كشربهم الخمر أو أكلهم لحم الخنزير، وبعبارة موجزة ما ورد مما يوحي بنجاستهم إنما كان لعدم تورّعهم عن النجاسات، لكن هذا الفقيه ـ رغم ذلك ـ يرى فتاوى قدماء فقهاء الشيعة قائلةً بالنجاسة، فهل يصحّ ذمّه على الاحتياط في فتواه أم المفروض مدحه؟!

جاء في خاتمة الرسالة التي حملت اسم «طهارة الكتابي في فتوى السيد الحكيم»، ومؤلّفها هو مخاطبنا الرئيس في هذا المقال: «إن ما جاء في هذا الجزء من طهارة الكتابي الذاتية إنما هو على ضوء القواعد العلمية الفقهية، وأما الاحتياط في مقام الفتوى ـ لمن يقول به ـ فلأجل أن في مخالفة الشهرة جرأةً والاحتياط طريق النجاة».

نعم، فلولا الجوّ المشحون، والوقوع تحت تأثير أشخاص غير مطّلعين، بل مغرضين، لكان لا بد لنا أن نكتب هذا الذي كتبناه قبل عشرين عاماً في هذه الرسالة، وأن لا نخشى أحداً، كما كانت الحال عليه في القرن السابق أو القرون الثلاثة السابقة أو الألفية التي مضت، بل نقول ـ بكل جرأة وطمأنينة ـ : إن للاحتياط مكانته وقيمته، وأيّ فقيه يمرّ على الفقه بانياً على ترك الاحتياط فلا بد أن تثار علامات الاستفهام حوله.

من هنا كان الإمام الخميني ـ رغم كلّ آرائه التي استقلّ بها ـ مصرّاً على الاحتياط، لم يرفع يده عنه، واجباً كان أو مستحباً، في ثنايا كتاب «تحرير الوسيلة»، ليُعلمنا بذلك أن الفقه الجعفري والفقه التراثي والفقه الجواهري يقوم في منهجه على ذلك، وأنه لا يجوز لنا الانحراف عنه أو الانصراف.

ويصل بنا البحث عن بعض المواضع التي ربما يخلق فيها الاحتياط مشكلةً، فما هو العمل في هذه الحال؟ وماذا يتطلّب الموقف من الفقيه المجتهد أو مرجع التقليد، أو الحاكم الشرعي أو المتصدّي لمنصب ولاية الفقيه؟

الاحتياط وإشكالية الحرج والمشقة

ربما يتصوّر أحياناً أو يقال: إن احتياطات مراجع التقليد تفضي إلى إلقاء الناس في الحرج والارتباك، مما يحوّل الشريعة السهلة السمحة إلى مجموعة من الأحكام الصعبة الشاقة المضنية، بل قد تؤدي ـ بالنسبة لمجتمع ديني مثل مجتمعنا الإيراني الذي يريد إدارة بلاده طبقاً لأحكام الشريعة ـ إلى خلق مشكلات لمسؤولي البلاد وإعاقة أعمالهم، وفي نهاية المطاف، خلق أزمات لعامّة أفراد الأمّة.

ولكي نجيب عن هذا المقول يجب إلفات النظر إلى نقاط عدّة:

أولاً: لا يعني الاحتياط الواجب إلزاماً بالعمل، بل ـ وكما أشرنا من قبل ـ تخييراً بين الأخذ بالاحتياط أو الرجوع إلى فقيهٍ آخر، وعليه فإذا نصّ أحد مراجع التقليد على احتياط وجوبي يقضي بإسدال النساء الستر على وجههنّ، وكنتم ترون أن هذا الاحتياط يخلق مشكلةً في العصر الحاضر، فإن حلّ هذا المشكل يكمن في الرجوع إلى فتوى مجتهدٍ آخر يكون هو الأعلم بعد مرجع التقليد الذي تعملون برأيه، فإذا قال بعدم وجوب ستر الوجه والكفين ارتفع المحذور، إلا إذا كان المجتهدون الجامعون لشرائط الإفتاء قد احتاطوا جميعاً، فإن هذا يغدو أشبه بالفتوى الملزمة بستر الوجه، يجب العمل بها، والسؤال عن العمل في حال صيرورة الفتوى ـ لا الاحتياط ـ مشكلاً في حدّ نفسها يتطلب موضوعاً آخر منفصلاً عن بحثنا هنا.

ثانياً: قد تولّد احتياطات المجتهدين في بعض الأحيان مشكلةً أو مشكلات لعامّة الناس وآحاد المجتمع، إلا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة المطّردة، ففي مناسك الحج التي كتبها الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) على أساس الاحتياط، احتياطاتٌ كثيرة، إلا أنه ومنذ تأليفها اتّبع مراجع التقليد الذين أتوا بعده ـ في غالبيتهم ـ منهجه وما توصّل إليه، ولهذا كانت مناسكهم مبنيةً على الاحتياط بدرجةٍ أو بأخرى، من هنا كان أداء الشيعة الحجّاج طيلة قرن ونصف مضت قائماً على ذلك، إلا أننا لم نسمع شيئاً عن أيّ معضلٍ واجههم، بل إننا نواجه مشكلات مسبّبة عن كثرة الحجّاج في الذبح بمنى، والصلاة خلف مقام إبراهيم، والسعي بين الصفا والمروة في الطابق الثاني وما شابه ذلك من موضوعات، وهي مشكلات لاحظنا أن

مراجع التقليد قاموا بحلّها، وأنهم لم يرضوا بإيقاع الناس ـ في أيّ موردٍ من الموارد ـ في الحرج والمشقة.

ثالثاً: تتحوّل الكثير من الاحتياطاتِ الواجبة ـ بمرور الزمان وإثر تقدّم البحوث الفقهية ـ إلى فتوى أو احتياطٍ استحبابي، إلا أن المعترضين يرون ذلك شاهداً على مقالتهم، فقد قيل سابقاً: إن الأحوط أن تكون صيغ المعاملات باللغة العربية، كما كتب في الرسائل العملية أن الاحتياط الوجوبي يقتضي أن تكون صيغة عقد الزواج باللغة العربية، وإذا ما كان الزوجان غير عربيين فإن عليهما اتخاذ وكيل عنهما لإجراء صيغة العقد، أما اليوم فتصرّح الرسائل العملية بصحة تمام العقود بغير اللغة العربية، بما في ذلك الزواج عندما لا يكون طرفا العقد عالمين بالعربية، حيث يمكنهما إجراء العقد باللغة التي يعلمانها كالفارسية، فهل من الصحيح أن نذكر هذه القضايا على أنها إشكال يسجّل على الرسائل العملية؟!

رابعاً: واليوم تقع البلاد والعباد والمجتمع بستة وخمسين مليون شخص (إيران) تحت إشراف الوليّ الفقيه، فأنصفوا! أيّ من تلك الاحتياطات الواجبة سبّبت مشكلةً للناس والوطن، هل فعلت ذلك الاحتياطات الواجبة للإمام الخميني ، فلماذا نرفع شعاراً بلا معنى؟! هل مشكلة النساء اليوم في الاحتياط الوجوبي القاضي بضرورة ستر الكفين؟! هل يُشكل ستر الكفين أزمةً للبلاد؟!

كلا، إن المشكلة في أن الكثير من النساء والفتيات قد سقطن تحت تأثير الثقافة الغربية، وعادات الغرب وتقاليده، وهو عدوّنا التاريخي، وإن علينا أن نطيح بهذه الثقافة ونقتلعها بإذن الله تعالى، لا أن نتوهم أن الإفتاء بعدم لزوم ستر الوجه والكفين (وقد أفتينا) هو ما يحلّ مشاكلنا وأزماتنا.

التحامل على الفقهاء لأغراض أخرى

ونحاول في نهاية مقالتنا هذه تغيير مخاطبنا؛ ذلك أن من كنا نتحدّث معه سابقاً لسنا على شك في أنه لا يقصد ما سنقوله الآن، بل نتحدّث مع أولئك الذين ينتقدون أحياناً الفقه ومناهج الاستنباط، والفقهاء العظام للشيعة واحتياطاتهم، إنني هنا أقف

ناصحاً لهؤلاء ببضع كلمات:

لقد توصّلنا ـ عبر مراجعتنا لمجموع ما كتبه هؤلاء وقالوا ـ إلى أنهم يهدفون ترويج بعض الأعمال التي يرونها جائزةً، دون أن يكون لديهم أي التزام بفتاوى مراجع التقليد دامت بركاتهم، فهم يبحثون ـ لكلّ أمرٍ ـ على فقيه من الماضين أو المعاصرين يتناغم معهم وتتلائم كلماته مع آرائهم، فيكرّرون كلامه، ويسمّونه الإسلام الواقعي.

إلا أننا نرى أن هناك فرقاً بين البحث الفقهي للفقهاء والمختصّين حول صناعة التماثيل وبيعها وشرائها واقتنائها بحيث ينظرون هل تغيّر الموضوع اليوم عن سابقه ليكون له حكم آخر أم بقي على حاله ليبقى حكمه..؟ وبين النزوع نحو التحليل والتجويز، ليكون ذلك ـ في مثالنا ـ أمراً مسلّماً، حتى يجدوا في كلمات الفقهاء ما يدعم قولهم هذا ورغبتهم هذه.

ثمة اختلاف بين أن نقول: يلزم البحث في المسائل المستحدثة والمستجدة، مع الأخذ بعين الاعتبار كلمات المتخصّصين فيها، وأن نصدر من البداية حكماً وفتوى، ثم ننتظر ما يؤيد فتوانا هذه من الفقهاء، إن الفرق بين الحالين كبير جداً.

إن المفترض بنا أن نفكّر ونحن نعيش في محيطٍ كمحيطنا: كيف يمكن اتخاذ سبيل أفضل لدفع النساء نحو الستر بمفهومه الحقيقي في الإسلام المحمدي! لا أن نعقد ندوات وملتقيات لإبداء «الشادور» لباساً غير إسلامي، بحجة أنه كان قبل الإسلام أيضاً، مع أن «الشادور» من أفضل أنواع اللباس والستر للنساء، ونتوهّم أننا بذلك نقنع لابسات الشادور بتركه، وأنتم تعرفون كم هو الفرق الكبير بين هذا اللباس وتلك الألبسة المثيرة للشهوة إلى أبعد الحدود.

ويصل بنا الكلام إلى الحديث عن الموسيقى وتحديد أيّ من أنواعها هو المطرب وأي منها لا يكون كذلك بل يكون جائزاً، أو تلك المباحث الفقهية القائمة على مستندات وأدلّة والتي تبحث حول الغناء وارتباط حرمته بحرمة محتواه أم أن الحرمة متصلة بكيفية الصوت وإيقاعه الموسيقي، إن هذا المنطق في درس الموضوعات الفقهية يختلف تماماً عن النمط الذي ينفي حرمة هذه الأشياء، ويسخر من أي عُلَب العطار

جاءت هذه الفتاوى؟ ويدّعي أن الإسلام قد انقلب على يد هؤلاء وتغيّر؟ ذلك أن الإسلام محبّ للفن وللجمال، بل يروّج لهما...

إن المؤمن المتدين الثوري هو الذي لا يتدخّل في غير اختصاصه، حتى لو أمكنه تهيئة أرضية هذا البحث للفقهاء، إن المتخصص والفقيه والمتدين والثوري هو الذي:

أولاً: لا يسيء الأدب مع الفقهاء والعظماء حماة الإسلام المقدّس منذ ألف عام، وحافظي التشيع الأصيل.

ثانياً: أما في الأبحاث التي يرون أنفسهم فيها أصحاب رأي، فعليهم أن يحترموا آراء الآخرين، وأن لا يستبدلوا البحث مع أصحاب الرأي الآخر بإثارة الدراسات الخلافية في المحافل العامة، وفي حضور عامة الناس وعوامهم فقط، دون أن يكون هناك طرف آخر.

ثالثاً: وإذا ما فعلوا ذلك، فعليهم أن يصرّحوا بأن هذا مجرّد رأي من الآراء، وأن على الناس اتباع مراجعهم في قضاياهم الشرعية، أما فيما يرتبط بالبلاد عامة والوطن ككل فإن عليهم اتباع قائدهم والولي الفقيه.

* * *

الهوامش

١ ـ الإمام الخميني، توضيح المسائل (فارسي)، المسألة: ١٧٥٣، طبعة بنياد بزوهشهاي إسلامي، آستان قدس رضوي.

٢ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٠٢٨.

٣ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٢٧٥.

٤ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٢٩٨.

٥ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٣٠١.

٦ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٣٠٥.

٧ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٣١٨.

٨ ـ المصدر نفسه، المسألة ١٣١٩.

٩ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١١٢.

١٠ ـ الكليني، الكافي ١: ٦٧.

١١ ـ نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧.

١٢ ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣.

١٣ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨.

١٤ ـ الخميني، توضيح المسائل، المسألة ٨٨٩.

١٥ ـ المصدر نفسه، المسألة ٢٤٣٣.

١٦ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧.

١٧ ـ المصدر نفسه: ١٢٤.

١٨ ـ أمالي الشيخ الطوسي: ٦٨.

١٩ ـ جامع أحاديث الشيعة ١: ٩٠، الطبعة الرحلية.

٢٠ ـ المصدر نفسه.

٢١ ـ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٦٠؛ والري شهري، ميزان الحكمة ٢: ٥٤٨.

٢٢ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٢، نقلاً عن تهذيب الأحكام للطوسي.

٢٣ ـ انظر: التستري، قاموس الرجال، المجلّد الحادي عشر.

٢٤ ـ زندكاني شيخ أنصاري: ١٢٩.

٢٥ ـ علماء معاصرين: ٣١٤.

٢٦ ـ راجع كتاب إجازات العلامة المجلسي.

٢٧ ـ اختصرنا عبارته.

٢٨ ـ بحار الأنوار ١٠٧: ٨٤.

٢٩ ـ المصدر نفسه ١٠٦: ٩٣.

٣٠ ـ المصدر نفسه ١٠٥: ١٧٠.

٣١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧.

٣٢ ـ انظر: إجازات البحار: ١٨، الطبعة الحجرية.

أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية

ألا يجب الاحتياط في الاحتياط نفسه!!

الشيخ محمد إبراهيم الجناتي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مدخل

قبل الدخول في الإجابة عن النقد المسجّل عليّ، من المناسب التذكير بكلام للإمام الخميني وهو يقول في ـ بيان الأخوّة ـ: «إذا كانت بعض المسائل غير مطروحة في الزمن السابق أو لم يكن لها من موضوع، فعلى فقهاء اليوم أن يفكرّوا بها، لهذا كان لزاماً أن يظلّ باب الاجتهاد مفتوحاً دوماً في الدولة الإسلامية، كما طبيعة الثورة والنظام يستدعيان دائماً حركةً في عرض الآراء الاجتهادية الفقهية في المجالات المختلفة عرضاً حرّاً، حتى لو كانت على خلافٍ مع بعضها، وليس لأحد حقّ الحيلولة دون ذلك، ولا قدرتها»[١].

إن هذه النظرية التي تجعلنا قادرين على فهم فلسفة وجود الحوزات العلمية المقدّسة، وجهود الفقهاء الكبار والعلماء البارزين في دنيا التشيع.. تمثل اليوم في العصر الحاضر المتكأ المحكم والثابت لنظرية الدولة الإسلامية، كما تعبّر عن إجابة الفقه عن الحاجات البشرية، إن سرّ انتصار الثورة الإسلامية لم يكن غير ذاك الاجتهاد الصحيح والفهم الصائب والأصيل لفقيه كبيرٍ (الخميني)، نحّى جانباً مئات الحجب الفولاذية المتحجرة والجامدة والعامية، لكي ينهض بالفقه نحو السموّ

(*) من أبرز علماء الفقه المقارن على المذاهب في إيران، أصدر مؤخراً رسالة عملية ليعلن نفسه مرجعاً دينياً، يُعرف بآرائه الفقهية المخالفة للمشهور.

والانطلاقة والحيوية والنضارة، وإن حفظ هذه الحركة المقدّسة ونشرها وتعميمها ـ تلك الحركة التي تبلورت في الجمهورية الإسلامية ـ لا يمكن تحقيقه إلاّ باجتهاد حيوي حراكي يقوم به الفقهاء المطّلعون العارفون بالزمان والمكان وبالظروف والأوضاع، بعيداً عن كلّ خوف أو رهبة أو رهاب، لا يهدفون غير رضا الحقّ سبحانه، ولا يخافون ـ إطلاقاً ـ من أيّ ضجيج أو ضوضاء أو فوضى مفتعلة لحماة الجمود والركود وحملة أفكار عصر نوح، أنصار التقدّس المزيف؛ ذلك أن الجمهورية الإسلامية نظامٌ إسلامي، يحفظ هويته طبقاً للبند السادس من الدستور والذي ينص: «عن طريق الاجتهاد المتواصل للفقهاء الجامعي الشرائط، على أساس الأسس الرئيسة للاستنباط» من الكتاب وسنة المعصومين عليهم السلام، ويستنبط ـ مع الأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع ومتطلّبات العصر ـ القوانينَ المدنية، والجزائية، والمالية، والاقتصادية، والإدارية، والثقافية، والعسكرية،والسياسية وغيرها مما يُحتاج إليه.

وعليه، فالتغافل عن هذه النظرية الحيوية المثمرة، والتي تمثل الطاقة المحرّكة للفقه والفقاهة، سوف يفضي ـ تلقائياً ـ إلى هيمنة الركود والارتخاء على الفقه ومجمل الحركة الاجتهادية، وعبر ذلك لابدّ من الإقرار بخسائر علمية وعملية لا يمكن التعويض عنها، أما التراجع القهقرائي والعودة إلى عصر الظلمات الأخبارية فهو نتيجة أكيدة لسلوك سبيل المواجهة مع اجتهاد الفقهاء جامعي الشرائط، من هنا كانت وظيفة علماء الدين السعي لدعم وتشييد مبدأ الحرية الفكرية، حرية الرأي الاجتهادي، وحرية الرأي الفقهي، وعليهم أيضاً أن يزيلوا من الطريق كلّ العقبات الفكرية والثقافية والعقلية المترسّبة بوصفها بقايا الحركة الأخبارية، لتنوير العقول والأفكار، وإرشادها، وعليهم أيضاً أن يتحمّلوا في هذا السبيل الصبر أمام سهام التهم والافتراءات المنبعثة من اعوجاج التفكير والأحكام المسبقة المغلوطة لأولئك الذين يسارعون للتصديق بشيء والجزم به واستنتاجه، أو أولئك السطحيين، مغلقي العقول، المتأثرين بالعوام، والفزعين من آراء الآخرين واجتهاداتهم.

واليوم، وفي ظلّ الثورة الإسلامية، وقيام نظام الجمهورية الإسلامية المقدّس، والذي يمثل شعاعاً من إشعاعات الإمام الخميني الفكرية، وصل الفقه الإسلامي إلى

سدّة الحكم، ولفت أنظار العالمين إلى عمله وإنجازاته وأدواره الخلاقة، أما الخلف الصالح لإمامنا الخميني العظيم، قائد الثورة الإسلامية سماحة آية الله الخامنئي دام ظله الوارف فهو اليوم من المؤكّدين على الفقه والاجتهاد ودور الحوزة العلمية، من هنا وفي ظلّ هذا الوضع الجديد، ينبغي على الفقهاء والعلماء أن يأخذوا بعين الاعتبار حقائق العالم ومستجدّاته، وحاجات المجتمع الحقيقية المعاصرة، وأن يوظفوا جهودهم ونشاطاتهم للبحث، ثم العثور على أحكام الله سبحانه، عبر الرجوع إلى الأسس الرئيسة للاجتهاد.

إلاّ أنه من الواضح الذي لا يرتاب فيه أن نتائج النشاط الاجتهادي في مصادر الفقه، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، لن تكون واحدةً ولا متطابقة، ذلك أن اختلاف الرأي في قضايا الفقه والاجتهاد أمر طبيعي جداً، ولا ينبغي توقع شيء غيره من أصحاب الرأي، إذ ذلك غير لائق، بل يكشف عن أن صاحبه غير مطلع أو متجاهل لما تتطلّبه العملية الاجتهادية نفسها في حقيقتها ومفهومها.

الاجتهاد وسط احترام السلف وتقديسهم

إننا نقدّر جهود ومتاعب فقهاء السلف العظام، ونراها كنوزاً ومتاحف عظيمة وثمينة للفقه الإمامي، لا بل نؤكّد عليها ونهتمّ بها، فإذا لم تكن هذه الجهود والتضحيات العلمية التي بذلوها فإن الإسلام اليوم لن يكون له من وجود إلا للاسم والرسم، إلاّ أنه مع ذلك كلّه، نؤكّد ونذكّر أن التراث الفقهي الثمين هذا إنما كان نتاجاً لاجتهاد فقهاء أمثال: العماني، والإسكافي، والطوسي، وابن إدريس، والوحيد البهبهاني و.. ففي تلك الأيام ـ كأيامنا هذه ـ ثمّة من أصحاب الغوغاء والفوضى، وحملة سيوف التكفير، وهراوات التفسيق، وعصا التهمة والافتراء، ممن كانوا يقفون في وجه الآراء الجديدة والنظريات الاجتهادية الإبداعية لهؤلاء العظماء.

وعليه، إننا نعتقد أن احترام علماء السلف ـ أعلى الله مقامهم ـ وتكريمهم إنما يكون بالحفاظ على مشعل الاجتهاد وضّاء مشعاً، والمقصود بالاجتهاد ليس الاجتهاد الجامد الراكد المنغلق المراوح، الذي يقوم على الاعتبارات الشرعية دون رعاية أبعاد

الموضوعات أو عنصري الزمان والمكان، وهما من العناصر الفاعلة في مجال التفريع والتطبيق، إنما المراد ذاك الاجتهاد الحراكي الحيوي الفاعل المتطوّر، والذي يقوم ـ دوماً وفي تمام الميادين ـ على المعايير الشرعية المعتبرة، مع رصد الأبعاد المختلفة للموضوع الشخصي، والاجتماعي، والسياسي، والإداري، والقضائي، والحكومي و.. آخذاً بعين الأعتبار عنصري الزمان والمكان، ذلك أن هذا اللون من الاجتهاد هو الذي يحقّق فقهاً يصنع مجتمعاً ويبني أمةً على مختلف الصعد.

وعلى أية حال، فهذا الاجتهاد لا ينفك عن لوازمه ومستدعياته، ومن أبرزها تقديم الرأي الخاصّ على فتاوى العلماء الكبار، وعدم الجمود عليها، وتاريخ الفقه الشيعي شاهد صادق على ادعائنا هذا.

هل يمكن أن يسمّى فقيهاً من يقدّم له اجتهاده الفقهي المستمدّ من المصادر المعرفية الدينية نتيجةً مخالفة لاستنتاجات الفقهاء السابقين، بيد أنه يصرف نظره عنها لحداثتها وعدم انسجامها مع آراء الآخرين؟! من الأفضل أن نسمّي هذا النوع من الناس فقهاء العوام وعوام الفقهاء.

وبجملةٍ مختصرة: إن علماء السلف عيّنوا لنا منهج الاستنباط، إلاّ أن ذلك لا يعني أنهم معصومون عن الخطأ في الاستنتاج الفقهي من المصادر، أو في فهم النصوص، حتى نسدّ الطريق على مختلف الاجتهادات الجديدة والقراءات الحديثة لمصادر المعرفة الدينية مما جاء يخالف نظر الأوّلين أو لا يطابق فهم السلف، فنكون بذلك قد سددنا سبيل التكامل والرقي، وكلّ من حمل هذه الرؤية وأخذ بهذا الاعتقاد الذي ينادي عالياً بعدم الخروج عن آراء السابقين واجتهاداتهم، عليه أن يعلم أنه لا يمكنه أن يفرض ذلك على الآخرين.

نقاط مدخلية

وبعد هذا التمهيد ـ الذي يمثل في واقعه رسالة الألم والأسى من المناخ الفكري المهيمن على بعض العقول ـ من الضروري لنا الإشارة إلى عدّة نقاط؛ تمهيداً لورود أيّ بحث علمي يعتمد فقه الآراء والأفكار:

أ ـ يدلنا تاريخ الإنسانية على أن العلوم ـ بأنواعها ـ تتكامل وتتسامى في ظلّ المناقشات العلمية، وتضارب الأراء، وتلاقح الأفكار، بما يهيء لرشد الإنسان ونضج المجتمع، وهذا ما تؤكّده أيضاً الكلمات الذهبية للأئمة ، من هنا يقول أمير المؤمنين علي : «.....»، وفي السياق عينه كان الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق يرى في تداول المعرفة والنقاش فيها والبحث عاملاً من عوامل حياة العلم وتفتحه ونضوجه.

ب ـ لا يخلو الاجتهاد من لوازمٍ يستدعيها، من أبرزها الاختلاف في الرأي، وفي الفهم والاستنتاج، ومعنى ذلك أن دخول وادي الفقاهة يتطلّب صبراً وتحملاً لآراء الآخرين وسعةً في الصدر وحلماً، كما وأفقاً في النظر رحيباً، ولا يمكن لأحد ـ مهما كان مقامه ـ أن يفرض رؤيته على أحد، اللهم إلاّ بالدليل والمنطق الصحيح.

ج ـ لم يكن الفقه الشيعي ـ كسائر العلوم الأخرى مثل الكلام والفلسفة ـ بعيداً عن القانون العام في اختلاف الرأي ووجهات النظر، بل إن فتح باب الاجتهاد وحرّيته من امتيازات الفقه الإمامي على غيره من المذاهب الفقهية الأخرى.

لقد بلغت أهمّية الفقه والاجتهاد عند الشيعة حدّاً، أن يهتمّ بتفتيق فكر الفقيه ودعوته لإبداء قوّته الفكرية والعقلية وطاقاته الإبداعية.. وذلك بأن يقدّم لنا الموروثُ نصاً كالتالي: «للمجتهد المصيب أجران وللمخطئ أجر واحد»، وهل معنى هذا الكلام غير قدرة المجتهد الجامع لشرائط إبداء الرأي على طرح رأيه، فيكون بذلك آمناً مطمئناً، فلا يرتفع عنه العقاب ـ فحسب ـ عندما يخطئ ولا تناله المؤاخذة، بل إنه يكسب من وراء ذلك أجراً وثواباً، وليس ذلك إلاّ لما للاجتهاد من دور في تفتيق الذهن وتنمية العقل وإخراج الذخائر الكامنة المختفية من مصادر المعرفة الأصلية بقدرة العقل وإمكاناته، وعليه فباب الاجتهاد في الفقه الإسلامي مفتوح، ولم يوضع عليه حرّاس حجّاب، سواء كانوا علماء متهتكين أم بلهاء متنسّكين.

د ـ لدخول ميدان البحث والمناظرة العلمية في المسائل الاجتهادية شروط عدّة:

أولاً: معرفة أسس الموضوعات الاجتهادية ومبادئها.

ثانياً: التخلّق بالأخلاق الإلهية، على المنهج الأحسن، بعيداً عن العوامل النفسية،

والتعصّب، والأحكام المسبقة، ذلك كلّه بهدف اكتشاف الحقيقة والتسليم أمامها، ذلك أن اختلاف الآراء وتضارب الأنظار ضمن هذا السياق وكذلك ممارسة ألوان النقد والرصد ليس مذموماً، لا بل إنه محمود ممدوح مقبول حَسن، ليس له من نتيجة سوى إبداء عظمة الفقه وإبداع التفكير الفقهي.

أما إذا كانت المناظرات العلمية وألوان الحوار الفكري خاليةً عن الشروط السالفة الذكر فإنها تقع مذمومةً جداً في تعاليمنا الإسلامية، وقد كان أهل الفكر والمعرفة حذرين دائماً من التورّط في حوارات فكرية من هذا اللون، فإذا كنا ملتزمين حقاً بالإسلام الواقعي فإن الله سبحانه يتحدّث عن محاورة الأعداء بالقول: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وعليه، تتضح أمامنا ـ جلياً ـ معالم المسؤولية والوظيفة الملقاة على عاتقنا في إدارة علاقاتنا العلمية وحواراتنا الفقهية، بوصفنا من أتباع أهل البيت عليهم السلام.

ومع الأسف الكامل، يلزمنا القول: إننا نشاهد جدالاً بغير التي هي أحسن في بعض حواراتنا الفقهية الاجتهادية، وهو جدال لا نجده منسجماً أبداً مع موازين الفقه الإسلامي ومعاييره، بل يُفترض في مناظراتنا الفكرية مراعاة المعايير الأخلاقية، واستخدام المنطق والدليل؛ لنقد كلمات الطرف الآخر، وهكذا، على الطرف المقابل أن يقوم بالعملية نفسها في الدفاع عن نفسه، وردّ الملاحظات الواردة عليه.

لا يمكن تهييج الأجواء وتحريك الأوضاع ـ طبقاً للدوافع والنوازع ـ للوصول إلى هدف؛ ذلك أن أيّ نظرية جديدة لها من نوعها ضدّ يعارضها، ومن ثم يلزم أن تغلب هذه النظرية ضدّها المسانخ لها لا عبر أيّ طريق آخر، ومعنى ذلك ومؤدّاه أن أولئك الذين يتحدّثون في ميدان البحث والانتقاد دون استناد إلى دليل أو مع حالةٍ من الجمود والإصرار أو ضمن أحكام مسبقة، ويهدفون بذلك إلى تنصيب أفكارهم على مسند المعرفة دون تقديم معطيات موثقة، لا يمكنهم أبداً أن يصلوا إلى مناظرة أو حوار، إن هؤلاء لا يملكون قدرةً على التوازن للتوصل إلى قراءة واقعية وفهم حقيقي لما يراه الطرف المقابل.

يقول الإمام الخميني: «إنه ربما نسب إلى المحدّث الكاشاني وصاحب الكفاية

الفاضل الخراساني إنكار حرمة الغناء، واختصاص الحرمة بلواحقه ومقارناته من دخول الرجال على النساء، واللعب بالملاهي ونحوهما، ثم طعنوا عليهما بما لا ينبغي... فالصواب أن يجاب عنه بالبرهان، كما صنع الشيخ الأنصاري»[٢].

إنني ـ وانطلاقاً مما أسلفته ـ أدعو عامّة أصحاب الرأي وأرباب الفضل ورجال الفقه، ممّن لديه رأي يتعلّق بوجهات نظري الفقهية، كنت قلته في محاضرتي أو الندوات والملتقيات التي شاركت فيها ثم طبع في وسائل الإعلام المقرؤة، أو على شكل كتاب أو كرّاس متداول.. أدعوهم للنقد والتصويب، وأن تعقد جلسات مناظرة، اقتداءً بسنّة السلف، ومدّعوها كثر والحمد لله، حتى يكون تضارب الآراء وتبادلها مُجلياً للحقيقة، ومميزاً للسليم من السقيم، وإلاّ فإن الاعتماد على نقل الأقوال الناقصة والمجتزأة والمحرّفة المترافقة ـ نوعاً ـ مع الأغراض المسبقة لا يمكنه أن يكون حَكَماً، فالذهاب إلى القاضي من طرفٍ واحد، ثم الرجوع من عنده راضياً لا يفيد.

والحمد لله، فإن مجتمعنا، سيما الحوزات العلمية وبالأخص العلماء والفضلاء البصيرون وأهل الوعي والمعرفة ممن يشعرون بالآلام.. يعرفون جيداً أسباب هذا النوع من التعاطي الواهي غير ذي الأساس مع الآخرين، ولهذا لا تجد للكلمات العارية عن الاستدلال والفاقدة للمنطق وقعاً لديهم ولا أثراً.

وأشير هنا ـ للتذكير ـ إلى أنني كتبت حوالي المائة صفحة في هذا المجال، وتعرّضت فيها للتحريفات التي أجريت على كلمتي التي ألقيتها في كلية العلوم الطبية بإصفهان، ونشرت في إحدى الإصدارات التابعة لبعض الجهات، كما يدور ما كتبته حول الأشخاص الذين تحتاجهم الجامعات من الحوزات العلمية، وما هي ميزاتهم وسماتهم؟ وسوف تنشر هذه الصفحات المائة بشكل مستقل، وتوزع على العلماء والمحققين في الحوزة والجامعة، حتى يعرف المتابعون والمهتمون والمحبون ماذا يجري في مراكزنا الثقافية والعلمية، إلاّ أنني أنصرف فعلاً عن نشر هذا الكتاب لأسباب، وأوكل ذلك إلى ظرفه المناسب.

والآن، وبعد ذكر هذه المقدّمات التمهيدية، يصل الدور إلى ورود أصل البحث وأساس الموضوع، فعقب كلمتي التي ألقيتها في جامعة طهران حول «دور الزمان

والمكان في الاجتهاد»، وهي من بنات أفكار الإمام الخميني ﷺ، عزم أصحاب الشائعة على تشويه الصورة أمام الرأي العام.

من جانبي، لا أجد قطيعةً أبداً مع الآراء والأفكار التي تختلف معي، وهذا ما ظلّ مهيمناً على موقفي في هذا الموضوع أيضاً، إلاّ أنه ـ وخلاف المتوقع ـ يصل إلى مكتب مجلّة «كيهان انديشه» (عالم الفكر) نقدٌ يطالب صاحبُه بنشره، ويشتمل النقد على مجموعة من المعطيات البديهية التي تساق للدفاع عن الاحتياط، وكأن هذه المعطيات كانت ما تزال مخفيةً عنا أو كأننا لا نعتقد بها، وقد ساق الكاتب نقده على كلمتي السالفة الإشارة إليها على أساس هذه المعطيات، ثم سجّل في خاتمة نقده سلسلةً من الانتقادات التي طالت بعض آرائي الفقهية الخاصة مثل الحجاب، والغناء، وصناعة التماثيل، مما لا يُعلم من هو مخاطب الناقد فيها؟ فإذا لم أكن المعنيّ بها فلماذا أقحمت في النقد؟ وما علاقتها بأصل الموضوع؟ وإذا كان المقصود بها آرائي الخاصة، فلماذا لم تحدّد بدقة، ولم تذكر مصدرها، بل استبدل ذلك بطرح موضوعها بصيغة عامة؟!

محور محاضرة إصفهان

لكن على أية حال، من الضروري؛ لإيضاح الأمر لدى الرأي العام ورفع بعض الشبهات الواردة، أن نستعرض ـ على سبيل الإيجاز والاختصار ـ عصارة ما جاء في تلك الكلمة التي ألقيتها في إصفهان، ثم نسجّل عند كل نقد ورد علينا جوابنا عنه.

كان محور الكلمة التي ألقيتها في كلية العلوم الطبية في جامعة إصفهان، الزمان والمكان ودورهما في الاجتهاد، فبعد شرح مفصّل في هذا المضمار، بيّنت أن اتجاهين ينتميان إلى نمطين من التفكير حكما على امتداد التاريخ حركةَ الاجتهاد في الأحكام الشرعية من مصادرها الأساسية هما: اتجاه الفكر الحراكي التجديدي، واتجاه التفكير الجمودي الجلمودي، ثم أشرت إلى أن اتجاه الجمود والركود والمراوحة قد خدش الصورة الحقيقية للفقه وأساء إلى وجهه الناصع المشرق، فدفعه للخمول والركود والانحناء و.. مما حرف مسيره، وأدى به إلى الاصطباغ

بالقشرية والنزعة السطحية، الأمر الذي دفع العالم إلى الاشمئزاز والتنفر، واليوم أقول: إن هذا الجمود قد اقتطع لنفسه حقبةً من تاريخ الفقه.

واليوم، يعرف الجميع أن المقصود من هذا الجمود الذي أعقب عصر ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، مصطحباً خصائص بلغت العشرين، كان من بينها النزوع نحو الاحتياطات.. إنما هو الجمود الأخباري، ذلك أن الفقه ـ أوائل عصر الغيبة الكبرى ـ لم يكن قد خرج عن نطاق نقل النصوص، كما لم يكن وصل أيضاً إلى مرحلة التفاصيل والتفريعات، وتطبيق القواعد، وتوظيف الأصول والقوانين العامة، طبقاً لمنهج علمي مدروس، بل اقتصرجهده على فهم المعاني وتشريح النصوص.

أوّل من قدّم أبحاثاً اجتهاديةً بصورة علمية كان المجتهد الكبير والمجدّد القدير ابن أبي عقيل العماني، ثم أعقبه أوّل من استخدم الاجتهاد بصورة علمية في مصادر الاستنباط الرئيسة، ألا وهو المجتهد التجديدي الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وحصيلة هذه الخطوات أنها ضخّت في بُنية الفقه روحاً جديدة، كما ظهرت في وسعة ملحوظة في هذا العلم على صعيد المصاديق، إلاّ أن شخصية الطوسي وعظمته وعلوّ مكانته وكعبه شكّلا ـ فيما بعد ـ عائقاً، منع العلماء والباحثين من إبداء نظر مخالف لما ذهب إليه الطوسي نفسه. من هنا، أطلق على هؤلاء اسم «المقلّدة»، وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال قرابة قرنٍ كامل من الزمن، إلى أن ظهر في قلب الحياة الفقهية والاجتهادية مجتهد مقتدر، تملكه روح الشباب، مجدّد هو ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) حفيد الشيخ أبي جعفر الطوسي نفسه، وبظهوره وضع نهايةً لعصر التقليد، إلاّ أن زمناً طويلاً لم يمضِ قبل أن يعود إلى الظهور عصر جمودٍ جديد.

وقد ادّعيت في هذا القسم من محاضرتي أن ظاهرتين هامتين حصلتا هنا: إحداهما ظاهرة التقليد في الأبحاث الاجتهادية، وثانيتهما ظاهرة الجمهود، والاكتفاء بظواهر الألفاظ والموضوعات الواردة في لسان الأدلّة، وأعتقد أن بروز هاتين الظاهرتين أمر لا يمكن إنكاره، وما توهّمه بعضهم من أنه لا دليل على ذلك غير صحيح ولا سليم.

كلام ابن طاووس / الوثيقة التاريخية على ظاهرة الجمود الفقهي

ويشير السيد رضي الدين علي بن موسى المعروف بابن طاووس (٦٦٩هـ)، الذي كان يعيش قريباً من تلك الفترة، إلى هذه الظاهرة في كتاب «كشف المحجّة لثمرة المهجة»، وذلك في القسم ١٤٣ منه.

وقبل نقل كلامه، من المناسب التعريف به باختصار، طبقاً للبيوغرافيا التي جاءت له في «دائرة معارف التشيع»[٣]، فقد جاء فيها أنه من العلماء الربانيين وزاهد الإمامية، كان من فرط تقواه عزوفه طيلة حياته عن الإفتاء رغم أستاذيّته في الفقه، وقد انشغل بالأدعية والأوراد والسير الباطني، وقد ذكرت الموسوعة أنه كانت له لقيا بالإمام المهدي عليه السلام، كما نسبت له كرامات عدّة.. وقد حظي ابن طاووس ـ بعد موته ـ باحترام الفريقين المسلمين.

يقول هذا العالم الكبير في نصيحته لولده: «وأريد من الله جلّ جلاله أن يلهمك، ومنك أن تقبل من إلهامه، وأن تتعلّم الفقه الذي فيه السبيل إلى معرفة الأحكام الشرعية، وإحياء سنة جدّك المحمدية، ويكون قصدك بذلك امتثال أمر الله (جل جلاله) في التعليم وسلوك الصراط المستقيم، ولا تكن مقلّداً لغلمان جدّك من العوام، ودليلاً بين أيديهم لأجل الفتوى والاستفهام، فما يقنع بالدون إلا مغبون، واعلم أن جدّك ورّاماً[٤] رحمه الله كان يقول لي وأنا صبي، ما معناه: يا ولدي مهما دخلت فيه من الأعمال المنطقة بمصلحتك تقنع أن تكون فيه بالدون دون أحد من أهل ذلك الحال، سواء كان علماً أو عملاً ولا تقنع بالدون، وذكر أن الحمصي[٥] حدّثه أنه لم يبقَ للإمامية مفتٍ على التحقيق، بل كلّهم حاك، وكان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشياء، وأنا أعتذر لهم بطول الغيبة، وتباعد الزمان عن الأدلاء الذين كانوا رحمةً لله جل جلاله في حفظ واشتغال وإدراك، والآن فقد ظهر أن الذي يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين، وهذا طريق سهل، ما يعجز عنه إلا مسكين، ومن همّته همّة ضعيف مهين، وإني لا أعلم أنني اشتغلت فيه مدّة سنتين ونصف على التقريب والتقدير، وما بقيت أحتاج إلى ما في أيدي الناس لا قليل ولا كثير، وكلّما اشتغلت

بعد ذلك فيه ما كان لي حاجة إليه، إلا لحسن الصحبة والأنس والتفريع فيما لا ضرورة إليه، ومن يعلم أن عمره يسير وقصير، وأن وراءه من يحاسبه على الكبير والصغير، والظاهر والمستور، فإنه يكفيه من الزاد بقدر السفر والمسير، وإذا أردت الاشتغال بالفقه، فعليك بكتب جدك (أبي جعفر الطوسي)، فإنه ﷺ ما قصر فيما هداه الله جلّ جلاله إليه ودلّه عليه، وقد هيأ الله جل جلاله على يدي كتباً كثيرة في كلّ فن من الفنون الذي رجوت أن تدلّك، بل على ما يقرّبك من مولاك ومالك دنياك وأخراك، فهيأ الله جلّ جلاله كتباً في الأصول يكفيك أن تنظر فيها وتعرف ما تريد معرفته من جملة الأبواب...».

أما ما يرجع إلى ظاهرة الجمود التي أعقبت ابن إدريس (٥٩٨هـ)، فإن أهل العلم والاختصاص يرون من الوضوح انبعاثه من الحركة الأخبارية، وأنه ترك بصماته في الدراسات الفقهية الشيعية، وبناءً عليه، فالاحتياطات التي ركّزنا نقدنا عليها هي احتياطات هذا الفريق، لا احتياطات الأصوليين، ذلك أن الرسائل العملية للأصوليين لم يكن لها من وجود بعدُ في تلك الفترة.

لقد قسّمنا ـ في بحوثنا المتعلقة بتاريخ الفقه ـ عمرَ الفقه إلى مراحل ستّ، وجعلنا الرسائل العملية بشكلها المتداول مع الاحتياطات والسمات الخاصة في المرحلة الرابعة، حيث كان الرائد لها الشيخ محمد البهائي (١٠٣٠هـ)، أما قبله فكانت هناك رسائل، مثل رسالة جمل العلم والعمل للسيد المرتضى، وتبصرة المتعلّمين للعلامة الحلّي، ورسالة المحقق الثاني صاحب كتاب جامع المقاصد، والكتب العلمية والعملية الأخرى مثل شرائع الإسلام للمحقق الحلي، إلا أنها جميعاً لم تكن رسائل عملية حقيقيّة حتى يكون نقدنا للاحتياط شاملاً لها.

أما التمسّك بالإطلاق في كلامي هناك فلا موقع له، ذلك أنه قيل في علم أصول الفقه بأن التمسك بالإطلاق إنما يصحّ عندما تغدو مقدّمات الحكمة تامةً وهي: أ ـ عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب. ب ـ عدم القرينة على التقييد. ج ـ كون المتكلم في مقام البيان، وفي كلامي السالف كانت هناك قرينة على التقييد، كما كان هناك قدرٌ متيقن في مقام التخاطب.

نقد الاحتياط الأخباري لا يعني تجريح الأخباريين

ويجدر هنا الإشارة إلى أنني رغم مخالفتي للأخباريين في احتياطاتهم في الشبهات الوجوبية والتحريمية، إلا أنني أعتبر الميرزا محمد الاسترآبادي، صاحب كتاب «منهج المقال»، وهو مؤسّس هذه الطريقة، وكذا المولى محمد أمين الاسترآبادي، صاحب كتاب «الفوائد المدنية» والذي شهدت الأخبارية على يديه انتشارها وازدهارها، كما حقّقت ذلك كلّه في دراساتي عنهما.. اعتبرهما متديّنين من أصحاب الإيمان والتقوى، ومخالفتي لهما في المنهج الفقهي لا يتعدّاه إلى مخالفتي لشخصهما، ذلك أننا نعلم جميعاً أن منهجهما لا يمكنه في العصر الحاضر، عصر إقامة النظام الإسلامي، إدارة قريةٍ صغيرة، فضلاً عن إدارة بلد كامل، أو إدارة العالم.

وإذا كان الاحتياط في بعض الأعمال الشخصية العبادية حسناً حينما لا ينطلق من منطلق أخباري، لكنه يغدو خلاقاً للمشاكل والأزمات عندما يدخل حيّز الحياة الاجتماعية، ولا سيما ما يتصل بجانب الحكومة وإدارة الدولة، كما هو الحال مع فقهاء كبار مثل الإمام الخميني ﷺ، فعلى رغم نزوعهم ناحية الاحتياط في بعض الأحكام الشخصية العبادية، إلا أنهم كانوا يصرّحون بالفتوى في مجال الاجتماع والسياسة.

مخالفة الاحتياطات لمنطق الاحتياط نفسه

عليّ هنا أن أقول صريحاً: إن الاحتياطات التي تنبعث من الشبهة التحريمية أو الوجوبية أو خبرٍ ضعيف أو شهرة، سيما منها الشهرة المتكوّنة بعد عصر الاجتهاد، أو أيّ دليل آخر غير معتبر... لا قيمة لها، بل هي مخالفة للاحتياط نفسه، سيما في هذا العصر حيث تقام الجمهورية الإسلامية، ذلك أن الأصول الأساسية للاجتهاد تقضي ـ في هذه الحالات ـ بالبراءة، إذ إن شريعة الإسلام قامت على اليسر والسماحة والسهولة، يقول تعالى في القرآن: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ويقول: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾، ويقول رسول الله ﷺ: «الدين يُسر،

وأحب الدين عند الله الحنيفية السهلة»، كما يقول: «بعثت على الشريعة السهلة السمحة».

ويحذّر صاحب الجواهر ـ المحقق محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) ـ أرباب الفتوى من الاحتياطات الزائدة عن الحدّ، ومن تعسير الأمور على الناس، فعندما أعلن النجفيُّ الشيخَ الأنصاري مرجعاً للتقليد من بعده قال له: «يا شيخ! قلّل من احتياطاتك؛ فإن الإسلام شريعة سمحة».

وعليه، فلا بدّ من بذل جهود حثيثة لعرض الإسلام سهلاً سمحاً مطابقاً لمصادر الاستنباط الرئيسة، وتجنّب كلّ التعقيدات والتعسيرات والاحتياطات التي لا تستند إلى مستند معتبر وحجة، وفي الحقيقة، فإن المطلع على مصادر الاجتهاد اطلاعاً بسيطاً يدرك أن العسر وتعقيد الأمور لا ينسجمان مع روح الشريعة وجوهرها.

يقول السيد ابن طاووس في القسم الخامس عشر من كتاب: كشف المحجّة لثمرة المهجة: «اعلم يا ولدي (محمد) وجميع ذريتي وذوي مودّتي، أنني وجدت كثيراً ممّن رأيته وسمعت به من علماء الإسلام، قد ضيّقوا على الأنام ما كان سهّله الله جل جلاله ورسوله ﷺ، من معرفة مولاهم، ومالك دنياهم وأخراهم...».

إن النظام الإسلامي العالمي، والفقه الإسلامي أيضاً، شموليّان عالميان، لهذا لابد في قوانينهما من أن تكون أنموذجاً، منطقياً، مبرّراً، مستدّلاً، ومطابقاً لأصول الاجتهاد الأساسية، كما يفترض أن تعرض الصورة الحقيقية الواقعية بعيداً عن الأحكام المسبقة والتصورات الذهنية المسقطة، إذ بذلك يمكنها أن تلقى ترحيباً عالمياً.

لقد كانت للإمام الخميني ـ عقب انتصار الثورة الإسلامية ـ صراحةٌ في الفتوى، وقليلاً ما كان يلجأ إلى الاحتياط، حتى أنه أزال بعض احتياطاته السابقة، كما في احتياطه في مسألة ستر الوجه والكفين، وكذلك في شرطية إذن الأب في زواج البنت الباكرة و.. وعلى هذا الادعاء شواهد كثيرة، نُعرض عن ذكرها؛ تجنّباً للإطالة.

على أية حال، فمقصودنا من الإشكال والنقد على ظاهرة الاحتياط، تلك

الاحتياطات التي ظهرت عقب عصر الجمود الذي جاء بعد ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، أي احتياطات الأخباريين، لا احتياطات الأصوليين، أما الاحتياط بالجمع بين الصلاتين: القصرية والتمامية، فهو وإن دخل تحت الاحتياطات الأصولية إلا أننا ذكرناه للتوضيح والتمثيل.

الاحتياطات الأصولية

أما فيما يتعلّق بالاحتياطات التي جاءت في الرسائل العملية للأصوليين فإنني أقول ـ وبكلّ جرأة وصراحة ودون أي خوف أو قلق ـ : إن بعض الأصوليين تأثر ـ بمرور الزمان ـ بالمنهج الفقهي الأخباري في ميدان العمل والفتوى، رغم مخالفتهم لهم على الصعيد النظري، فقد وجدناهم يعرضون فتاويهم وكأن الأخباريَّ هو الذي يذكرها، ولذلك أعددت في هذا الصدد مقالةً حملت عنوان «نظرية علمية في الاحتياطات» أو رؤية إصلاحية في ذلك، وذكرت هناك أسباب تبلور هذه الظاهرة، والسبل العملية الكفيلة بالحدّ منها في المجالات المتوفرة، أي في غير حالات العلم الإجمالي.

نعم، ما يطرح إنما هو نظرية علمية، لا بوصفها نقداً ولا تهمةً لأولئك الذين يذهبون لهذه الاحتياطات، بزعم أنهم لا دليل لديهم، إن ما نطرحه لا يعني بتاتاً اتهام الآخرين بعدم التقوى أو عدم إلزام المقلّد بالعمل على وفق هذه الاحتياطات.

لقد كان إبداء الرأي على مرّ الزمان جزءاً من الحرية الفكرية التي يتمتع بها العلماء ورجال الفكر، فلم يكن ذلك ليعبّر عن إهانةٍ للآخرين، إن دوافعي من وراء هذا البحث أن تُعرض الأحكام الإسلامية من مصادرها المعتبرة الشرعية عرضاً منطقياً ومبرهناً ومعقولاً، لتبدو أنموذجاً داخل النظام الإسلامي، كي لا تسنح الفرص للمنحرفين المناهضين للإسلام باستغلالها سوءاً، وإلا فإن الاحتياط حسنٌ على كلّ حال لا يكون فعله فيها على خلاف الاحتياط نفسه، فهذا ما لا نقاش لنا فيه، بل هو اعتقاد أهل العلم كافّة.

الأنصاري والنراقي، ومقولة المنهج في عرض التشريع الإسلامي

تقوم منهجية الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وأستاذه المولى أحمد النراقي الكاشاني (١٢٤٥هـ) على ركيزة الاحتياط في عرض التشريعات الإسلامية، لقد كانا يذهبان إلى الإحجام عن الإفتاء في غير المسائل الضرورية، وقد كان ذلك أمراً ممدوحاً تلك الأيام حينما لم يكن هناك من نظام إسلامي، ذلك أنه جاء منسجماً مع ظروف تلك المرحلة، أما اليوم، حيث تقوم الجمهورية الإسلامية، وتتبدّل المظاهر كلّها في تمام أبعادها، وتتجدّد الظواهر والأحداث الطارئة، وتتتالى المعضلات الكثيرة.. أما اليوم، فهل يمكن لمجتهد أن يحلّ ـ عبر نهج الاحتياط ـ المشكلات الاجتماعية والحكومية في أبعادها الاقتصادية، والعسكرية، والحقوقية، والجزائية، والإدارية، والجنائية، والحكومية؟!

إن احترامي لهذين الفقيهين وتقديري لهما ليس عادياً، بل يفوق حدّ التصوّر، وإذا ما كنت أملك شيئاً فإنما جاءني ببركة «مستند الشيعة» للنراقي الكاشاني، ولآراء ونظريات الشيخ الأنصاري أيضاً.

إنني أعتبر الأنصاري رائد المرحلة السابعة من مراحل الاجتهاد ومفصلها، كما اعتبره رائد المرحلة الثامنة من مراحل الفقه، ورائد المرحلة الخامسة من مراحل بيان التشريع الإسلامي، ولا نملك شخصاً كهذا عَلَماً من أعلام الاجتهاد، والفقه، وعرض التشريع مثله إلا الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وخلاصة القول: إن شخصية الأنصاري العلمية والإيمانية وشخصية أستاذه النراقي.. من الشخصيات التي لمست وجودها وشعرت بها وفهمتها جيداً في حياتي، وقد أسهبت في الحديث عنها في دراساتي حول تاريخ الاجتهاد الإسلامي.

على أية حال، ورغم كون منهجهما في عصرهما حسناً ممدوحاً مناسباً للظروف والأوضاع، إلا أنه حيث لم يعُد يتناسب وظروف عصرنا، عصر إقامة النظام الإسلامي، لم يعُد يمكننا قبوله، ولا نقصد بذلك ـ والعياذ بالله ـ أيّ إهانةٍ أو إساءة لأحد.

عودة إلى صلب البحث

تحمل مقالتنا عنوان «نظرية علمية في مجال الاحتياط»، وتشهد أننا نعتقد أن احتياطات الأصوليين من قبيل: الاحتياط المطلق، والاحتياط الوجوبي، والاحتياط الاستحبابي، ولا يحسن ترك الاحتياط، الأحوط بل الأقوى، هو الأحوط وإن كان الأولى..، إلى غيرها من أساليب التعبير السائدة عن الاحتياط، إلى جانب تعابير اجتهادية أخرى، مثل: الأقوى، الأقرب، الأشبه، الأظهر، قويّ، الظاهر، لا يخلو عن قوّة، لا يخلو عن تأمل، غير بعيد، لا يبعد وجوبه، لا يبعد استحبابه، وغيرها، مما يعبّر عن كيفية استظهار الحكم من مصادره... لم تنشأ من عدم، بل كانت لها أسبابها ومبرراتها، كما نعتقد أن على المقلّدين العمل على طبقها في الحالات الإلزامية، كما يمكنهم ـ في حالات الاحتياط الوجوبي فقط ـ أن يرجعوا إلى مجتهد آخر يملك الفتوى في هذا المجال.

والعجب أن المقالة لناقدة انشغلت بسرد مبادئ موضوع الاحتياط، ذاكرةً مسائل فقهية ابتدائية يعرفها المبتدئون، مقدّمةً لها بوصفها نقداً، رغم أنني انشغلت سنوات مديدة بهذه الاحتياطات، وظللت قرابة الستّ سنوات أو أكثر مساعداً لاثنين من كبار مراجع النجف الأشرف في جلساتهم العلمية عندما كانوا يضعون حاشيتهم على «العروة الوثقى»، وقد ذاكرت معهم في تمام الاحتياطات الواردة، من أوّل العروة الوثقى إلى آخرها، وتناقشنا حولها نقاشاً علمياً، وقد كتبت ذلك في حاشيتي الخطيّة على العروة الوثقى، وهي الحاشية التي دوّنتها قبل حوالي السبعة عشر عاماً وأنا في النجف الأشرف[٦].

المنطلق الفقهي لظاهرة الاحتياطات

إن التعابير المذكورة آنفاً تفترق عن بعضها في كيفية استنتاج الحكم الشرعي من أدلّته ومصادره، وكما قلنا ـ كراراً ـ في مباحثنا: فإن الدليل تارةً يكون اجتهادياً وأخرى غير اجتهادي، كما أن الاجتهاد نفسه تارةً يكون يقينياً لدى المجتهد، وأخرى لا يكون كذلك، وفي حالة كونه قطعياً يقينياً تارةً يكون له معارض وأخرى لا

معارض له، وعندما يكون له معارض تارةً يكون معارضه قوياً وأخرى يكون ضعيفاً، وعندما لا يكون له معارض فتارةً يقوم إجماع على خلاف الدليل في المسألة الاجتهادية وأخرى لا يقوم، وإذا لم يكن هناك إجماع على الخلاف فقد تكون هناك شهرة وقد لا تكون، وعندما تقوم الشهرة على خلاف الأمر اليقيني فتارةً تكون شهرةً لاحقة على عصر ظهور الاجتهاد، وأخرى تكون سابقةً عليه.

أما إذا كان يقينياً وكان له معارض، فتارةً يمكن الجمع الموضوعي بين الطرفين المتعارضين وأخرى لا يمكن ذلك، وعندما لا يتسنّى الجمع الموضوعي بينهما، فتارةً يمكن الجمع الحكمي وأخرى لا يمكن، وعندما لا يمكن فتارةً يكون الاحتياط في المسألة ممكناً وأخرى لا يكون، وعندما لا يمكن الاحتياط، تارة يكون هناك عموم فوقاني وأخرى لا يكون.

من هذا كلّه، تختلف تعابير المجتهد في الرسالة العملية عندما يريد بيان الأحكام والمسائل المختلفة.

وكما أشرنا في مجلّة «كيهان فرهنكي أو العالم الثقافي»، لا شك في أن مبيّني الأحكام الإلهية والفقهاء والمجتهدين يحملون على عاتقهم حملاً ثقيلاً، ومن مستتبعات زهدهم وتقواهم مراعاة الحدّ الأعلى من الدقة والاحتياط في معرفة الأحكام الشرعية وبيانها للناس، ولن يكون أيّ تقصير عمدي منهم بلا مسؤولية ولا عواقب، إلا أن المطلوب ـ مع ذلك كلّه ـ تحليل معنى الاحتياط، فهل الاحتياط في مقام بيان الأحكام الشرعية هو الجهد المضني في سبيل معرفة حقائقها أم هو تكرار كلمة «الأحوط» في المسائل الفقهية، والحكم بالاحتياط في المسائل التي تعرض على الفقيه، مما يدفع المكلّفين جبراً ـ في النهاية ـ إلى مشاق ومصاعب؟

إن الاحتياط في ميدان الفقه الاجتهادي يستدعي من الفقيه الذي يريد قراءة حكمٍ من الأحكام الشرعية للآخرين التعرّفَ على الحكم من المصادر الصحيحة، ثم بيانه للناس، ولا شك في أن وظيفة البيان هذه تتطلّب من أصحابها مشاقاً وتقع ثقلاً على كاهلهم لا على كاهل المكلّفين أنفسهم، ذلك أنه من الممكن أن يقضي فقيه يبحث عن حكم شرعي لمسألة مستحدثة ساعاتٍ طوال بل ليالي وأياماً مديدة يطالع

في المصادر الرئيسة، ويجول في تمام نظريات الفقهاء السابقين وآرائهم حتى يتمكّن ـ عقب ذلك كلّه ـ من استنباط الحكم ثم بيانه للناس.

أمّا لو حصل للفقيه السبيل الذي يبلغ به المعرفة بالحكم الشرعي، إلا أنه ـ لسببٍ أو لآخر من الأسباب غير الأصولية ولا المعتبرة ولا الحجة ـ امتنع عن بيان الحكم، ثم أعلن للمكلّفين احتياطه بالحرمة نظراً لشكّه فيها، أو احتياطه بالوجوب نظراً لشكّه فيه، وبعبارة جامعة: في الأمور التي رخّص فيها الشارع سبحانه، أو يقوم دليل على حلية شيء ما فيها بيد أن الفقيه ـ ولأسباب غير أصولية مثل الإجماع الاجتهادي أو الخبر المرسل أو الشهرة الحاصلة بعد ظهور الاجتهاد ـ يحجم عن التصريح برأيه، بل قد يحرّم ذلك الشيء أحياناً على شكل فتوى أو احتياط.. إن هذا الفقيه برأينا ليس ـ فقط ـ لم يراع الاحتياط، بل خالفه تماماً.

وعلى أية حال، فعندما ينفتح السبيل أمام الشبهات التحريمية ليُحكم بحليتها، وتجوّز الشريعة في حالات الشك التمسّك بالبراءة طبقاً لأدلة يقينية، فإن الحكم بالجواز يغدو أكثر سهولةً واحتياطاً من الحكم بالحرمة أو الاحتياط الوجوبي.

لا بد لنا أن نعلم أن الحكم بالحرمة أو الاحتياط يحتاج ـ هو الآخر أيضاً ـ إلى قيام دليل عليه وإحراز موضوعه كذلك، تماماً كالحكم بوجوب شيء يحتاج إلى قيام دليل عليه، كما يحتاج إلى إحراز موضوعه، فينبغي أن لا يتوهم أن الحرمة أو الاحتياط في مشكوك الحرمة يستلزم الترك فقط، والترك منسجم مع الإباحة، ذلك أن هذه الآراء غير الأصولية والفاقدة للدليل والمخالفة للشرع هي التي شكّلت عوامل انحطاط الحياة الاجتماعية الإسلامية وسبيل سقوطها وانهيارها في حقبةٍ من التاريخ الإسلامي.

إن تحريم الظواهر الجديدة مثل العلوم الجديدة، والفن، كان باعثاً على افتقار مسؤولي البلاد الإسلامية ورجال أعمالها في هذه الميادين إلى الأجانب وإلى العناصر الفاسدة غير اللائقة، مما أدى ـ عملياً ـ إلى نفوذ الأجنبي إلى قلب الأمم الإسلامية لينفتح بابها له على مصراعيه، وثمة أفكار كثيرة هنا سوف أشرّحها بالتفصيل كاملةً إن شاء الله تعالى في دراستي المشار إليها حول مقولة الاحتياط.

وبكلمة مختصرة: إن التشدّد في بيان الأحكام دون دليلٍ واضح يخالف الاحتياط في هذا العصر من وجهة نظري، وقد دخلنا زمن قيام النظام الإسلامي، بل قد يرتدّ أحياناً ارتداداً عكسياً على المجتمع برمّته.

وقفتان

١ ـ من المناسب التذكير بأنه لو فرض هناك مجتهد أصوليّ يتبع السياسة المشار إليها فإننا نختلف مع منهجه الاجتهادي لا مع شخصه، حيث لا نعتبره متهتكاً غير تقيّ، كما أننا نرى أن العمل بفتواه أمراً واجباً على مقلّديه.

٢ ـ إن مراجع السلف عمل كلّ واحد منهم بما اقتضته عليه ظروف عصره، ولم يقصّروا في تحمّل مسؤولياتهم والقيام بوظائفهم، كما أن المراجع الحاليين ـ أدام الله ظلّهم ـ كسلفهم لا يقصّرون في القيام بمسؤولياتهم، ونسأل الله تعالى أن يديم ظلّهم على رؤوس المسلمين.

إننا نأمل ممّن سيتصدّى لاحقاً للمرجعية أن يأخذ بعين الاعتبار في اجتهاده الديني من المصادر المعرفية وجودَ نظام إسلامي تمثل الأحكام فيه أنموذجاً، وأن يحسب للظروف الزمكانية وخصوصيات الموضوعات وتحوّل الملاكات على مرّ العصور حسابها، ثم يبيّن أحكام شرع الله تعالى على طبقها، حتى لا يتمكّن أعداء الإسلام من اتهام الفقه الإسلامي بالعجز عن موائمة المظاهر المستجدّة والظواهر الحادثة.

وقفات نقدية مع سائر الملاحظات

أ ـ جاء في مقطع من المقالة الناقدة أن الفقيه لا يملك في بعض الحالات سبيلاً سوى الاحتياط.

ونعلّق ـ مجيبين على هذا الكلام ـ:

أولاً: لا يرتبط هذا الأمر بكلامنا إطلاقاً، ذلك أنني لم أتحدّث ـ لا في تلك المحاضرة التي ألقيتها، ولا في أي موضعٍ آخر ـ عمّا يخالف هذا المبدأ.

ثانياً: إننا نعلم أن بعض الحالات، مثل حالات العلم الإجمالي، ليس فيها من مخرج سوى الاحتياط، بل إن هذا الاحتياط فيها ينبغي أن يكون في قوّة الفتوى، أما نقدنا فيتركّز على الاحتياطات التي لا تكون كذلك، كما لا يقوم في موردها دليل يُلزم بها، كما في حالات الدماء وأشباهها.

ب ـ وجاء في موضع آخر من المقالة الناقدة أن الاحتياط لازم عقلاً وشرعاً، وأن هناك دليلاً على ذلك.

لكننا نجيب: أين قلنا: إن الاحتياط لا دليل عليه مطلقاً من وجهة نظر العقل والدين؟! من الجيّد تحديد المقولة التي تتركّز الانتقادات عليها وبدقّة؛ حتى يعلم أن الإشكال على أيّ كلام يتجه؟

هل ناقضت نفسي في كتاب طهارة الكتابي!!

سجّل الناقد علينا أننا تورّطنا في كلامنا بنقض غرضنا، وذلك في كتاب «طهارة الكتابي» الذي نشرته في النجف الأشرف قبل واحدٍ وعشرين عاماً[٧]، وتعرّضت فيه للاحتياط.

وأجيب هنا: إنني ذكرت في الصفحة الأخيرة من الكتاب ما نصّه: «إن ما جاء في هذا الجزء من طهارة الكتابي الذاتية إنما هو على ضوء القواعد العلمية الفقهية، وأما الاحتياط في مقام الفتوى لمن يقول به...».

أولاً: من الواضح أن المقصود من الاحتياط هنا، ما يتبناه صاحبه، ولا دلالة في هذا النص على أنني قائل بالاحتياط؛ فقد قلت: لمن يقول به.

ثانياً: رغم أنني أتيت على ذكر الاحتياط، إلا أن هذا الكتاب عندما ذهب إلى المطبعة استدعاني أحد مراجع التقليد في ذلك الوقت بتحريض من أحدهم، وقد ذهبت إلى منزله، وكان أعضاء مجلس الاستفتاء حاضرين عنده، وقد طرح هذا الموضوع وهو ـ أي المرجع الديني ـ على قدر بسيطٍ من الغضب والانفعال، وطلب مني جواباً على ذلك، فقلت له: إنني أوضحت مطالبي وأفكاري في هذا الكتاب، فتفضلوا بملاحظاتكم، وإذا كانت صحيحةً فإنني مستعدّ الآن لسحب تمام نسخ الكتاب من

المطبعة ورميها على شطّ الكوفة، فقال: ألم يكن كفار أهل الكتاب منكرين للنبي ﷺ؟ قلت: بلى. قال: أليس كل منكر للنبي ﷺ كافراً؟ قلت: بلى. قال: إذاً فهم نجسون. قلت: إئتني بدليلٍ واحد يثبت أن كلّ كافر نجس. فقال ـ وبدا لي مَظهراً من مظاهر التقوى ـ : كلام صحيح، إذاً يجب مراجعة المصادر في هذا المجال، وبهذا أخذ الكتاب طريقه للنشر.

كتاب مفاد قاعدة الإلزام

الأمر الآخر الذي حصل معي تلك الأيام في النجف الأشرف يتعلق بوجهة نظري الخاصّة بقاعدة الإلزام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، حيث كنت أرى أنها جاءت لبيان الحكم الواقعي الثانوي لا لبيان الإباحة والمشروعية، وقد كتبت كتاباً في هذا الصدد اسمه «مفاد قاعدة الإلزام»، يستدعي شرح فكرته مجالاً أوسع نعرض عنه فعلاً، إلا أنه من المناسب هنا التذكير بأن نظريّتي فيه ـ رغم مخالفتها لوجهة نظر اثنين من أساتذتي وهما من أبرز مراجع ذلك الوقت ـ إلا أن أحدهما كان له فضل تشجيعي الكبير في هذا المجال، وبذلك تمّ نشر الكتاب.

ولا يخفى أن هاتين الحادثتين كانتا جرّاء تحريض شخصين مغرضين جاهلين، وقد توفيا الآن، إنني أرجو الله لهما الرحمة، وأن ينالا مغفرته.

السنّة الحسنة في النجف الأشرف

ويجدر التذكير هنا بالسنّة الحسنة التي كانت سائدةً في النجف الأشرف، وتقضي بأن تجري مباحثات ومذاكرات علمية مع أيّ شخص يطرح مسألةً جديدة، حتى تتجلي المسألة لطرفي النقاش جيداً في إطارٍ من التفاهم العلمي، وبذلك تتخذ النظرية الجديدة أحد مسلكين: إما الردّ أو التكامل وشقّ الطريق.

على أية حال، تغيّر في آخر المقالة الناقدة مخاطبُ ناقدنا، وقد جرت الإشارة إلى بعض النظريات المتعلّقة بالحجاب، والغناء، وصنع التماثيل، لتسجّل عليها ملاحظات ناقدة.

وكما أشرنا في مطلع البحث: إذا لم يكن ذكر هذه المسائل نقداً علينا، فلماذا ذكرت هنا؟! وإذا كان نقداً لنا فلماذا لم تذكر كلماتنا بعينها، ثم تسلّط عليها معاول النقد والتفنيد؟!

مسألة الحجاب وإسقاط «الشادور» عليها

أما حول مسألة الحجاب فنعيد ما كرّرناه مراراً وهو أن المصادر الرئيسة للاجتهاد لم تتحدّث عن نوع خاص من اللباس والستر الإسلامي، بل المطلوب تحقيق الستر للمرأة بأيّ طريقة كان ذلك، ويقع ذلك مقبولاً إسلامياً، كما قلنا أيضاً: إن الحجاب المتعارف في إيران هو «الشادور» (٨)، وهو لباس تقليديّ معروف منذ إيران القديمة، وحيث كان هذا اللون من الحجاب من مصاديق الستر الواجب كان ممضى من قبل الإسلام والفقهاء أيضاً، وأعتقد أنه بالإمكان تقديم أنموذج آخر للحجاب الإسلامي في بعض الأوضاع يغدو فيه أفضل من الحجاب المتعارف (الشادور).

مسألة الغناء بين المضمون الشرعي واللغوي

أما فيما يخصّ الغناء، فإنني أعتقد أن الغناء بمعناه اللغوي لم يقع موضوعاً لأيّ حكم شرعي من الأحكام، إنما الغناء بمعناه الشرعي هوالذي جاء كذلك، وما اعتبرته حلالاً ليس الغناء بمعناه الشرعي، ولهذا لم نجز هذا النوع من الغناء، وإذا صدق عليه الغناء بالمعنى اللغوي فقط فإننا لا نراه محلاً لحكم شرعي.

والمؤسف أن نقطة بحثي في هذا الموضوع لم تتضح لبعضهم حتى الآن، فقد تصوّروا أنني أتحدّث عن مختلف أنواع الغناء، فيما البحث مركّز على تحليل مصاديق الغناء، فالإجماع على حرمة الغناء إجماع على الموضوع العام والعنوان الكلّي لا على المصاديق والموارد التطبيقية، نعم، هذا الإجماع حيث كان مدركياً لا نعتبره حجة.

إضافةً إلى ذلك، لديّ ـ مؤخراً ـ كلام كثير حول حرمة الغناء بعنوانه العام عندما لا يكون مصاحباً بأيّ معصية أخرى، ومن الممكن أن نطرحه في مناسبة أخرى بصفته نظرية علمية متكاملة، ونتيجة بحثي متطابقة تماماً مع رأي العالم

الكبير والعارف الطليق الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، وإن اختلفت معه في دليلين أطرحهما لا يتعرّض الفيض لذكرهما، وإنما يتحدّث عن دليلين آخرين، ذلك أننا نرى أن دليله؟؟ يمكن المناقشة فيهما.

صناعة التماثيل وفنّ الرسم والمنحوتات

أما عن مسألة صناعة التماثيل و... فقد أجريت دراسة تاريخية مفصلة لهذا الموضوع، حتى حصل لديّ اليقين والقطع بملاك الحرمة، وحيث كان هذا الملاك مفقوداً في عصرنا وفي بلدنا (إيران)، كما وحيث غدا هذا الأمر نوعاً من الفنّ الراقي والمحترم، لهذا لا أرى في ذلك أيّ إشكال إطلاقاً.

إن العلماء والفقهاء يُجمعون على أن تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، واستنباط العلة حجة إذا أفاد القطع واليقين، من هنا لا نرى في نظريتنا هذه أي دور فاعل، لا لنظرية المصالح المرسلة، ولا الاستصلاح، ولا الاستحسان، ولا القياس و..

مع علبة العطار

ومن الجدير هنا لفت الانتباه إلى أنه إذا لم يتعنون شيء ما بنوع ستر خاص أو لون أو كيفية خياطة ونسج أو.. في مصادر الاستنباط الرئيسة، ثم أراد شخص أن ينسب هذا التعيين الخاص إلى الإسلام بعنوانه الأولي فإن نظريته سوف تكون فاقدةً لأي مصدر ديني، إنما مصدرها علب دكّان العطار أو دكّان بائع الطلاء و...

أعتقد أنه لا بدّ لنا ـ في ظلّ نظام إسلامي تمثل أحكامه أنموذجاً ـ من الرجوع إلى المصادر الأساسية، ثم عرض الصورة الواقعية الحقيقية للفقه، لا تحكيم الذاتيات الفكرية ؟؟والعرفية، لا أقلّ من ضرورة تحديد الامتيازات والفواصل ـ عند عرض الأحكام وبيانها ـ بين العناوين الأولية والثانوية، وبين العناوين الشرعية والعرفية، وبين الآداب العرفية والشرعية، وبين العادات والتقاليد الدينية وتلك المتعارفة الموروثة، فلذلك فوائد كبيرة وجمّة، يخرج استعراضها عن مجال هذا البحث.

لقد سجّل عليّ ناقدٌ آخر أنني أهنت في محاضرتي السالفة الإشارة إليها العلماءَ والفقها، ذلك أنني لم أذكر سوى ابن أبي عقيل العماني، والشيخ الطوسي، وابن إدريس الحلي.

وأجيبه: إن هذا الكلام مؤسف وعجيب؛ ذلك أن ذكر هؤلاء إنما كان بوصفهم مؤسّسو مدرسة اجتهادية، فالأول منهم ذكرناه بوصفه مؤسس مدرسة الاجتهاد نظرياً وعلمياً، والثاني كذلك عملياً، والثالث بوصفه محطّم الحواجز التي تقف في وجه استمرار المدرسة الثانية، وحيث كان سائر المجتهدين وعلماء الأصول عبر الزمن أنصاراً وأتباعاً لهذه المدرسة.. لم تكن هناك حاجة لذكر أسماء آلاف المجتهدين الأصوليين على امتداد التاريخ في محاضرة واحدة، ومن الأمور المسلّمة أنه عندما يُمتدح مذهب أو مدرسة فكرية فإن أنصار هذه المدرسة يغدون مشمولين ـ بالتأكيد ـ لهذا المدح والثناء.

ختام

وختاماً يجدر التذكير بأمور:

أولاً: أعتقد ـ انطلاقاً من المنهج الجديد للإمام الخميني في الاجتهاد التفريعي والمقارن عبر بيانه (دور الزمان والمكان في الاجتهاد) ـ أن توظيف هذا المنهج في مصادر الاجتهاد الرئيسة أوصلنا إلى ستين نظرية جديدة تقريباً، تتعلّق بالأبعاد المختلفة للفقه الإسلامي، وقد صرّحت حتى اليوم بعشرةٍ منها فقط، وسوف أوضح البقية تدريجياً بصراحةٍ تامة، فقد أبقى الله وهداته باب الاجتهاد مفتوحاً، كما ظلّ باب النقد العلمي ومجال البحث والمناظرة مشرّعاً أمام رجال العلم والفكر والنظر، وعلينا أن نعلم ـ كما قال أحد المراجع الكبار ـ أن الاجتهاد الحقيقي إنما يصدق في تلك المسائل التي لم تُطرق أو تُشاد موضوعاتها ومباحثها حتى الآن، لا في تلك التي أشبعت بحثاً واجتهاداً، مما جعل أمرها واضحاً للجميع.

ثانياً: كلّنا أمل في أن يسعى المحققون والعلماء لمساعدة الكاتب بانتقاداتهم وتحليلاتهم العلمية المفيدة للمؤلّف نفسه، في إطار تطوير النظريات الجديدة والرؤى

الحادثة في فهم مصادر الاجتهاد والاستنباط المعتبرة، ومن الطبيعي أن يكون هذا اللون من النقد ذا أهمية ملحوظة لدى أهل الرأي والمعرفة جميعاً.

ثالثاً: آمل أن يكون منطلق الباحثين والناقدين الأعزاء إجلاء الحقيقة المتعلّقة بأحكام الله تعالى فقط عبر الاجتماع والحوار والبحث والمناظرة أو عبر الكتابة والتأليف والتصنيف، لا أن يقعوا تحت تأثير المحيط الساخن والصخب الشديد، فيبادروا ـ من حيث شعروا أو لم يشعروا ـ إلى سدّ باب الاجتهاد، وعندها لن يكون لنا معهم أيّ كلام.

* * *

الهوامش

١ ـ بيان الإمام الخميني، بتاريخ ١٦/٨/١٣٦٧هـ.ش (١٩٨٧م).

٢ ـ الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٢١٦، ٢١٨.

٣ ـ دائرة المعارف تشيع ١: ٣٤٠.

٤ ـ ورام بن علي بن أبي فراس الحي، من سلالة مالك الأشتر النخعي ﷺ.

٥ ـ هو الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسين الرازي الحمصي.

٦ ـ حوالي عام ١٩٧٤م (التحرير).

٧ ـ حدود عام ١٩٧٠م (التحرير).

٨ ـ نوع من العباءة النسائية التي تغطي البدن..

نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي
قراءة تاريخية في تجربة استثنائية

الشيخ رسول جعفريان(*)

ترجمة: علي الوردي

غزو الأفغان الغلزائيين(1) والفوضى في إيران (1134 ـ 1142)

مع ظهور الدولة الصفوية، شهدت العلاقات الإيرانية الخارجية، وخصوصاً على المستوى الإقليمي، تحولات واسعة كان أبرز أسبابها؛ تكريس الدولة الصفوية (906 ـ 1134) للعنصر الطائفي، ومن جملة تبعاته أن وضعها في موقف المواجهة أمام دول الجوار.

وقد تمكّنت الدولة الصفوية ـ عبر القوّة العسكرية الهائلة التي كانت تتمتّع بها ـ من تكريس إتجاه جديد، شمل المناطق المركزية وسائر النواحي الإيرانية الخاضعة لنفوذها، وبذلك ظهرت إيران الشيعية للوجود، وكان الاستعداد الإيراني لاستقبال الهوية الشيعية سابقاً لعهد الدولة الصفوية، وقبل إيران كانت بوادر التشيع ظاهرة في أفق كل من هرات ومناطق آسيا الصغرى، إلاّ أن ظهور الدولة الجديدة ـ الصفوية ـ منح إيران الأسبقية في نيل التشيّع.

في هذه الفترة والفترة التي أعقبتها، بدأت إيران خوض حروب واسعة مع جارتيها ـ أوزبكستان من الشرق والدولة العثمانية من الغرب ـ تحت وطأة الدوافع

(*) رئيس قسم التاريخ في كلية مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة في إيران، مؤرّخ بارز، وصاحب دراسات عديدة في تاريخ التشيع في إيران و...

الطائفية الشديدة. وقد تمكّن الصفويون من الصمود لأكثر من قرنين على التوالي، والسبب في ذلك يعود لاستقامة الدولة الصفوية من جهة، وتفاقم مشاكل الدولة العثمانية مع الأوروبيين من جهة أخرى.

وقد استمرّت الدولة على هذه الشاكلة، حتّى بدأت بالتراجع شيئاً فشيئاً؛ ففي أواخر عهد السلطان حسين الصفوي (١١٠٥ ـ ١١٣٤) بدأت مجموعة من الأفغان الغلزائيين، ممّن كانوا على خلاف مع ولاة الدولة الصفوية في الأقاليم، بالتفكير في إسقاط الدولة وكسب السلطة.

وكان أوّل انتصار حقّقه الأفغان هو السيطرة على سمرقند، وقد منحهم دعماً إضافياً، فعزموا على إنهاء السلالة الصفوية في إيران، وذلك بعد وصول أخبار من إصفهان تحكي تداعي الدولة الصفوية.

وللوقوف على الدافع الأساسي لتعبئة الأفغان بهذه الصورة، وبعيداً عن الدوافع الثانوية من نزعة التسلّط وغيرها، نرى أن الدافع الرئيس لتعبئة العوام من الأفغان كان القضاء على (الروافض)؛ يأتي ذلك امتداداً للنزاعات الطائفية التي كانت قائمة منذ القدَم بين السنّة والشيعة.

ولمنح الشرعية للحركة، استفتى الغلزائيون علماء مكّة في هذا الصدد، وحصلوا على فتاوى منهم تحكم بكفر الشيعة وإباحة دمائهم، وقد تكرّرت ـ سابقاً ـ مثل هذه الفتاوى مراراً من قبل علماء أهل السنّة، وذلك إثر الحروب التي وقعت بين إيران والدولة العثمانية، وقد عبّأت هذه الفتاوى الغلزائيين ودعتهم للحركة باتجاه إصفهان.

كانت الدولة الصفوية في هذه الفترة أضعف من أن تتمكّن من الوقوف بوجه هذا الزحف، فلم يكن بمقدورها التصدّي له مهما كان عدده؛ ولذلك استسلمت إصفهان بعد أشهر قلائل من المقاومة، وقد شكّل تراجع كميات المواد الغذائية عاملاً مهمّاً في سقوط المدينة.

وهكذا ـ شيئاً فشيئاً ـ تمكّن محمود أفغان، ومن بعده أشرف أفغان، من الصعود إلى سدّة الحكم والجلوس على عرش (أورنك شاهي) في إصفهان.

بعد هذه الأحداث الصاخبة، أصبحت إيران مهددةً من نواحي عدّة، من الخارج ومن الداخل، وكانت المعضلة الأولى وجود الغلزائيين على رأس السلطة وإدارتهم للعديد من المناطق المركزية لإيران، الأمر الذي أدّى إلى اضطراب المجتمع وتزلزل استقراره؛ ففي شرق إيران فرض (ملك محمود السيستاني) سيطرته على مدينة مشهد، وأعلن إستقلالها، فيما ارتقى أحمد خان الصفوي العرشَ الصفوي في مدينتي فارس وكرمان وادعى السلطة فيهما، وفي هذه الأثناء قام طهماسب الثاني بن شاه سلطان حسين، الذي تمكّن من الهرب أثناء سقوط إصفهان، قام بتأسيس دولةٍ سعى من خلالها للمّ شتات ما تبقّى من الدولة الصفوية المنهارة.

والمعضلة الثانية التي واجهت إيران آنذاك؛ تمثلت في مواقف جارتيها من الشمال ومن الغرب.

ففي الشمال، استطاع الروس ـ من خلال عقد صفقة مع طهماسب، ومن ثمّ مع (أشرف) ـ من ضمّ أجزاء كبيرة من إيران إلى أراضيهم، فيما استغلّت الدولة العثمانية هذه الفوضى وتقدّمت، حتى بلغت مشارف همدان؛ وبهذا تمّ احتلال شمال إيران وغربها من قبل هاتين الدولتين.

ومن الملفت للنظر أنّ كلتا الدولتين سعتا ـ في بادئ الأمر ـ إلى احتواء طهماسب؛ تحت ذريعة حماية الدولة الصفوية، بغية تسهيل عملية احتلال الأراضي الإيرانية، لكنهما ـ من جهة أخرى ـ سارعتا إلى إبرام اتفاقيات وعقد لقاءات مكثفة مع (أشرف أفغان)، لتتمكّنا ـ بذلك ـ من إضفاء صبغة رسمية على عملية الاحتلال أولاً، والاعتراف برسمية الدولة الغلزائية ثانياً.

لقد أشرنا قبل قليل إلى أنّ إحدى المشاكل التي ميّزت طابع العلاقات الإيرانية ـ العثمانية هي الصراع الطائفي؛ ففي القرن العاشر استطاعت الدولة العثمانية أن تُحكم سيطرتها على المناطق العربية كافّة، لكنّها بقيت في مواجهة دولة قويّة في الشرق لم تقدّم تنازلات سياسية أو عسكرية، واستقلّت بمذهب سياسي ظلّ بمنأى عن مذهب الدولة العثمانية، وكان هذا الأمر يؤرّق هذه الأخيرة ـ التي

وضعت نفسها موضع الخليفة الأوحد للمسلمين ـ فلم يكن بمقدورها أن تطيق الدولة الصفوية بأيّ حالٍ من الأحوال.

في الجانب الآخر، كان مستوى القوّة الذي تميّزت به الدولة الصفوية يشكّل عقبةً أمام الدولة العثمانية في تحقيق مأربها، المتمثل بالانقضاض على الدولة الصفوية وإبادتها، وبذلك لم تكن الخيارات متعدّدةً أمام الدولة العثمانية، سوى خيار واحد، هو الاعتراف برسمية الدولة الصفوية واللجوء إلى عقد اتفاقيات ثنائية ـ تتزلزل بين الفينة والأخرى ـ كما والاعتراف بحدود ثابتة نسبياً.

أمّا الآن، فقد تلاشت الدولة الصفوية وانتصر الغلزائيون الذين ينتمون للطائفة السنيّة، فيا تُرى ماذا سيكون المبرّر الذي سيدفع الدولة العثمانية للتقدّم باتجاه السيطرة على إيران بعد غياب المبرّر الطائفي ؟!

سعت الدولة العثمانية ـ من خلال افتعال أزمات سياسية وتكريس حجج، من جملتها عدم شرعية الدولة الغلزائية وغير ذلك ـ سعت إلى بسط نفوذها على إيران؛ الأمر الذي جعلها في مواجهة جديدة مع الدولة الغلزائية.

كان (أشرف أفغان) شديد التمسّك بطائفيّته وتسنّنه، وكانت العبارة التي نقش بها خاتمه : «أشرف، مطيع لأوامر الله، ونفسه فداء لتراب مقدم الصحابة الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وهو ـ بعد إذن الله ـ أعظم ملوك الأرض»(٢).

كانت مشكلة (أشرف) تتمثل في حقيقة تسنّنه، فلو كان سنيّاً حقيقياً لتحتم عليه الامتثال للدولة العثمانية والخضوع لها، باعتبار أنّ الخليفة العثماني في ذلك العهد، وهو السلطان أحمد خان الثالث، كان يلقب نفسه بالجامع بين الخلافة والإمامة، وبكاسر أعناق الرافضة والمشركين، ومالك الإمامة العظمى، وصاحب الخلافة الكبرى، وقالع أركان الرفضة والفجرة، فما الذي كان بإمكان أشرف القيام به أمام هذه الألقاب سوى الاتباع والانصياع ـ فيما لو كان سنيّاً حقيقياً ـ ؟

والذي يبدو إنّ أشرف أفغان كان عازماً على إنشاء دولة مستقلّة، على غرار دولتي الهند وأوزبكستان الإسلاميتين، اللتين حظيتا باعترافٍ رسمي من قبل الخليفة البغدادي، عندما أُجبر على الاعتراف بالدول الشرقية المستقلّة قبل قرون عدّة.

لكنّ العثمانيين لم يسيروا على هدى الخليفة البغدادي، ولم يرتضوا طريقته، ممّا دعى مفتي القسطنطينية إلى القول، لعبد العزيز الأفغاني وهو ممثل أشرف أفغان: كيف يصحّ لخليفتين أن يخلفا المسلمين في آن واحد؟

ومن نافلة القول: إن عبد العزيز أجابه في ذلك الحين قائلاً: وعلى فرض الخليفة الواحد، لابدّ أن يكون قرشيّاً لا تركيّاً، وبما أنّ أشرف أفغان يدّعي الشرافة ـ أي الانتماء لآل الرسول ﷺ ـ فهو أولى بالخلافة وأجدر[٣] من نظيره العثماني التركي.

على كلّ حال، لم تصل هذه المحادثات إلى نتيجة، وبدأت بوادر الحرب تنذر باقترابها، وعزم الجيش العثماني على مواجهة الأفغان الغلزائيين، واتّجه أحمد باشا بجيش جرّار نحوَ إصفهان، وأخذ أشرف أفغان ـ من الناحية الأخرى ـ بزمام قيادة جيشه، وبدأ الزحف للمواجهة.

تمكّن أشرف أفغان من استغلال الصراع الطائفي، الذي كان قائماً بين الدولتين الصفوية والعثمانية، فقام بدسّ أفراد متمرّسين تغلغلوا في الجيش العثماني وألقوا شائعات تفيد أنّ الدولة العثمانية تسعى ـ من خلال الحرب ـ للقضاء على دولة أشرف أفغان السنّية، وإعادة تأهيل الدولة الصفوية الشيعية.

وقد أدّت هذه العملية / الشائعة إلى إرباك النوايا القتالية لدى أفراد الجيش التركي، فبدأ الجيش بالتقهقر والانهيار شيئاً فشيئاً، وحُسِمت النتيجة لصالح الغلزائيين، ورضخ العثمانيون لطلب أشرف أفغان بإبرام اتفاقية معه.

لكنّ أشرف ـ وبموجب هذه الإتفاقية، وسخاوة منقطعة النظير ـ قام بمنح العثمايين أراضي واسعة من إيران، وأبقى لنفسه ما قام باحتلاله أثناء الحرب.

ذلك كلّه جرى في السنوات التي أعقبت سقوط إصفهان بين الأعوام ١١٣٤ و ١١٤٢هـ.

والآن، توزّعت إيران بين قوىً ثلاثة، وانتهت الدولة الصفوية حسب الظاهر، لكن يا تُرى هل سيُكتب لإيران الاستمرار على هذه الحال؟

حكمت الثقافة الشيعية سائر المناطق الإيرانية على مدى مائتين وأربعين عاماً، كما أنّ الثقافة السياسية التي تمتع بها الشعب كانت جديرةً بأن تضع إيران في موضع حصين، لا يمكن معه التداعي أو الانهيار إذا ما تعرّضت الدولة لمثل هذه الأزمات، مضافاً لذلك فإنّ إمتداد الرقعة الجغرافية، كالمسافة الطويلة بين إصفهان وسمرقند، جعلت الدولة الجديدة تخفق في السيطرة على سائر مناطق هذه الرقعة الممتدّة.

وقد دفع هذا الإخفاق بالقوى المبعثرة ـ هنا وهناك ـ إلى لمّ فلولها، وتوحيد صفوفها؛ ليبدأ ـ بذلك ـ عهد جديد، استعادت فيه إيران عافيتها، وأقبلت على التصدّي ومواجهة الأزمات التي أحدقت بها.

ظهور نادر قلي

مع ظهور نادر[٤] على المسرح السياسي، بدأت الأمور في إيران تسير بشكل مختلف؛ فحتّى هذه الفترة، كان طهماسب الثاني يسعى لكسب حماية الدولتين: الروسية والعثمانية، من خلال تقديم التنازلات وبذل الرشاوى، لكنّه لم يحقق نتيجة من وراء ذلك، حصل هذا بينما خرجت خراسان عن نطاق سيطرته، وتركّزت مساعي أشرف أفغان على اجتثاث بقايا الدولة الصفوية.

في الوقت ذاته، تمكّن طهماسب من كسب نادر قلي الذي ذاع صيته مؤخراً في مدينة قوجان.

بدأ نادر هذا زحفه باتجاه مشهد وهرات، فتمكّن من السيطرة عليها وإخراجها من تحت نفوذ (ملك محمود السيستاني)، ثمّ انتقل ـ بعد ذلك ـ إلى مواجهة قوّات أشرف؛ فالتقى الجمعان في منطقة (مهماندوست) التابعة لـ (دامغان)، وتمكّن نادر من الانتصار على الغلزائيين وإلحاق الهزيمة بهم.

استمرّت المعارك بين نادر والغلزائيين؛ فوقعت إحداها في (سورده خور) التابعة لطهران، والثانية في (مورجه خورت) التابعة لإصفهان، وقد أدّت هذه الأخيرة إلى هروب أشرف أفغان من إصفهان باتجاه منطقة فارس.

وفي عام ١١٤٢هـ دخل نادر مدينة إصفهان، وفي جمادى الثاني من العام نفسه تمكّن من القضاء على بقايا الغلزائيين في فارس، وبمقتل أشرف أفغان انتهت الحركة الأفغانية.

عقب هذه الأحداث، عزم نادر على استعادة الأراضي التي مُنحت للروس والعثمانيين؛ فبدأ بشنّ حروب عديدة على الدولتين، استمرّت حتى عام ١١٤٨هـ، تمكّن خلالها من هزم جيوشهما، وإبرام اتفاقيات ثنائية لحسم الأمور وترسيم الحدود.

كانت إحدى إنجازات نادر المهمّة في عام ١١٤٥هـ عزله طهماسب الثاني، بحجّة خسارته أمام الدولة العثمانية وتقديمه تنازلات لها، من خلال اتفاقيات مهينة، وأقرّ مكانه شاه عباس الثالث، الذي لم يكن قد بلغ الحلم حتى ذلك الحين.

بعد ثلاث سنوات من هذه الأحداث، وبعد انتصاراته المتلاحقة.. قرّر نادر الإمساك بزمام السلطة؛ ففي التاسع من شهر رمضان عام ١١٤٨هـ قدم إلى صحراء (مغان) وأعدّ العدّة لعزل الصفويين، وفي ٢٤ شوال من العام نفسه احتفل بمراسم تتويجه مَلِكاً على إيران.

عام ١١٥١هـ قرّر نادر الهجوم على محمد شاه الغورغاني، حاكم مدينة دلهي، وفعلاً تمكّن في ذي الحجة من العام نفسه من احتلال المدينة والسيطرة عليها.

وقد أدّت هذه الحادثة إلى تكوين نظرة سلبية في الرأي العام الإسلامي الذي يقطن تلك الديار، وباتت بقعة سوداء في صفحة العلاقات الإيرانية ـ الهندية.

قبل ذلك، أي في عام ١١٤٨هـ، عقد نادر اتفاقيات عدّة مع الدولة العثمانية، وسعى لتطبيع العلاقات؛ بتكريس موضوعة المناسبات الدينية المشتركة بين البلدين، وقد أبدى الطرف العثماني تعاوناً ومرونة أثناء عقد هذه الاتفاقيات.

لكن الحال لم تبقَ على هذه الصورة؛ فقد عادت المعارك بين نادر والعثمانيين، بدءاً بالعام ١١٥٦هـ وحتى ١١٥٨هـ، حقّق فيها نادر انتصارات، حافظ فيها على مستوى قدرته.

وقد تراجع نادر عن بعض شروطه التي ألزم بها الدولة العثمانية، والمتمثلة باعترافها بالمذهب الجعفري ضمن المذاهب الرسمية للدولة، لكنّه أصرّ على إلحاق العراق أو آذربيجان بالأراضي الإيرانية، وقد استمرت هذه المواثيق والعهود فاعلةً حتى عام ١١٦٠هـ.

وفي هذه الفترة، تعرّض نادر لنوع من الأزمات النفسية، قام على إثرها بتصفية معظم رجالات الحاشية والمرافقين له، لكنّه لم يمكث طويلاً بعد ذلك، فقد تمكّن بعض أعوانه من الانقلاب عليه وتصفيته جسدياً، لتعود ـ إثر مقتله ـ الاضطرابات مرّةً أُخرى تعصف بالمدن الإيرانية.

أطروحة نادر شاه لتوحيد المذهبين، الشيعي والسني

مع غضّ النظر عن سلوكيات نادر، وصحّة أو سقم الآراء التي كان قد طرحها في مسألة توحيد المذاهب، وكذلك مع صرف النظر عن النوايا التي كان يبيّتها وراء طرحه هذا، لكن لابدّ من الاعتراف بأنّ أطروحته في التوفيق بين المذهبين: السنّي والشيعي، كانت من أحدث الأطروحات وأبرزها من حيث الشفافية والصراحة؛ رغم أنها جاءت على حساب المذهب الشيعي.

والجدير بالذكر في هذا المجال، أنّ نادر لم يكن يريد من أطروحته في التوحيد، التوحيد السياسي أو الاجتماعي بين الطائفتين، وبعبارة أخرى: لم يكن يسعى من وراء التوحيد بين الطائفتين الحصولَ على مكاسب سياسية، إنّما كان في صدد وحدة تضمن للمذهبين تحوّلات جذرية في طبيعة المواقف، وبالأخص موقف المذهب الشيعي.

ولا يخفى أنّ التغيير في المواقف باتجاه الوحدة السياسية سيستتبع تحوّلات في أصل المذاهب، كما ينعكس على طبيعة النفوس في كيفيّة تعاطيها مع الآخر.

لقد كان نادر معتقداً بأنّ على الطائفتين إجراء تعديلات على المحتوى العقائدي لهما، في الوقت نفسه، لم يكن ينفي وجود بعض الميول الطائفية وبقائها.

ومن التركة التأريخية الموجودة بين إيدينا، بالإمكان ملاحظة الوثائق التي تحمل عناصر التغيير التي كان على المذهب الشيعي القيام بها، وهي على أنحاء متعددة.

أولاً: على الشيعة الابتعاد عن كلّ لفظٍ يشكّل إهانة لساحة الخلفاء الراشدين، بل يلزمهم التوقير والإجلال فيما لو أتوا على ذكرهم.

ثانياً: يلزم على الطائفة الشيعية السير على نهج الطائفة السنّية في هذا الأمر، وفقاً لمعاهدة صحراء مغان عام ١١٤٨هـ [٥]، والتي تلزم الناس «الابتعاد عن المعتقدات الفاسدة والأقوال الكاسدة، والتي شاعت بين الإيرانيين بظهور الشاه إسماعيل»، كما يجب «التبرّي من رفض الإقرار بالخلفاء الراشدين».

وفي رأي نادر «إنّ سائر البدع والانحرافات والخلافات كانت نتيجة لممارسات الشاه اسماعيل الطائفية، وإلاّ فمنذ الصدر الأوّل للإسلام وحتّى ظهوره، كان الناس يدينون بدينٍ واحد وطريقةٍ واحدة ويسيرون وفق مناهج وأصول ثابتة وموحدة».

وعلى سؤال وجّه له، مفاده: هل للاختلاف بين المسلمين جذور علمية أم لا؟ أجاب نادر قائلاً: «على مرّ العصور وتصاريف الأعوام والشهور، حصل الاختلاف بين العلماء في بعض الفروع من قبيل الصوم والصلاة والحج وغيرها».

وبهذه الإجابة حصر نادر الاختلافات في الأمور الفقهية، تاركاً الإشارة إلى الشعائر التي يؤدّيها الشيعة، والتي تجسّد موقفهم إزاء خلافة الخلفاء الأوائل، إضافةً لذلك، أصدر نادر حكماً مناهضاً للمآتم التي تقام على الإمام الحسين عليه السلام في نفس صحراء مغان، يقضي بمنع إقامة العزاء على سيد الشهداء المدفون بأرض كربلاء أبي عبد الله الحسين عليه السلام [٦].

ما الذي سوف يبقى للتشيّع بهذه القرارات يا تُرى؟ سيما وأنّ نادر قد حدّد التشيّع وحصره ضمن الدائرة الفقهية، وجعله مذهباً فقهياً مستقلاً تحت اسم المذهب الجعفري؛ فمن وجهة نظره، على المسلمين أن يتفقوا في سائر الأصول الإسلامية، واختلافهم إنّما يكون في المجال الفقهي فقط؛ ومن هذا المنطلق لا يمتاز الإيرانيون عن سواهم إلاّ في المجال الفقهي؛ حيث يتبعون المذهب الجعفري في ذلك.

وقد اشترط نادر ـ عند استلامه للسلطة، التي وافق عليها بعد ضغوط مارسها عليه كبار القبائل، وقد جاءت هذه الضغوط ضمن سيناريو أعدّ له من قبل، اشترط قائلاً: «على هذه الأمّة[٧] التي خالفت مذهب أسلافنا الكرام المبجلين نوّاب الهمايون، نبذ طريقتهم والتمسّك بمذهب أهل السنّة والجماعة، وفيما يتعلّق بجناب الإمام جعفر بن محمد الباقر ﷺ، فبما أنّه يُعد من ذرية النبي الأكرم ﷺ وممدوح سائر الأمم، وبما أنّ الإيرانيين واقفون على نهجه ومسلكه، فسيكون على رأس مذهبهم، يتّبعوه في تعيين الأحكام الفرعية».

ومنذ هذه اللحظة بات التشيّع مذهباً فقهياً ـ فحسب ـ على غرار المذاهب السنية الأربعة، يحمل اسم المذهب الجعفري[٨].

لقد كان استقبال أهل السنّة للفقه الجعفري أسهل بكثير من استقبال الشيعة للمرونة الشديدة التي تعامل بها نادر مع المذهب الشيعي، ولذلك فقد تمّ رفض عروضه من جانب الشيعة[٩].

ولم يكن الشرط الذي وضعه نادر عند قبوله السلطة مقتصراً على قبوله لها، إنّما جعله ـ أيضاً ـ شرطاً أساسياً في صلحه مع الدولة العثمانية.

من ناحية أخرى، تعهّد نادر ـ مقابل أطروحته الإصلاحية للمذهب الشيعي ـ تعهداً ضمنياً، بل على الأحرى بصراحة تامّة، أن يفرض هذه الإصلاحات على العثمانيين أيضاً؛ إلاّ إنّ العثمانيين رفضوا المبادرة التي تقدّم بها، ممّا دعاه لشنّ الحرب عليهم، واحتلال العراق، وخلال هذا الاحتلال استطاع نادر تشكيل مؤتمر يجمع علماء إيران والعراق وسائر المناطق الإسلامية الأُخرى في مدينة النجف، ليلزمهم بإعداد وتنظيم وثيقة من شأنها توحيد المذاهب الإسلامية، ومن ثمّ الإمضاء عليها، وهو ما عُرف فيما بعد بـ «وثيقة النجف»، المؤرخة ٢١ ـ ٢٤ رمضان ١١٥٦هـ[١٠].

اشتملت المادّة الأولى للوثيقة على الفقرة التالية: «بما أنّ أهل إيران عدلوا عن العقائد السالفة، ونكلوا عن الرفض والسبّ، وقبلوا المذهب الجعفري الذي هو من المذاهب الحقّة، فالمأمول من القضاة والعلماء والأفندية الكرام الإذعان بذلك وجعله خامس المذاهب».

وجاء في المادة الثانية ما يلي: «إن الأركان الأربعة من الكعبة المعظمة في المسجد الحرام، التي تتعلق بالمذاهب الأربعة، فالمذهب الجعفري يشاركهم في الركن الشافعي، وبعد فراغ الإمام الراتب فيه من الصلاة، يصلّون ـ أتباع المذهب الجعفري ـ بإمامهم على طريقة الجعفرية»[١١].

وبموجب هذه المادّة، يتمّ في كل سنة تعيين أمير للحاجّ الإيراني من قِبل الحكومة الإيرانية على نحو الاستقلال، ومن حيث المرتبة فإن «مرتبة أمير الحاج الإيراني في الدولة العليّة العثمانية تأتي بعد أمير الحاج المصري والشامي»[١٢].

وقد كان نادر نصّ على ذلك كلّه في معاهدة صحراء مغان.

وقد كتب لفيفٌ من علماء النجف وكربلاء في ذيل الوثيقة / المحضر تأييداً لما جاء فيها، وبعد تدوين مقدّمة أتت على مجمل ما جاء فيها، جاء ما نصّه: «إنّ عقيدة الدعاة الإسلامية تكون على النهج المسطور أدناه: نقرّ الخلفاء الراشدين ـ رضوان الله عليه أجمعين ـ على الترتيب، ونعتقد بأنّ سيد المرسلين هو الخليفة (على التحقيق)، ولا شك لنا ولا شبهة في ذلك، ونتبرأ من الرفض والتبرّي، ونتمسّك بمنهج الإمام الصادق ﷺ، ونتبنّى عقيدته الراسخة؛ انطلاقاً من قبول المذهب الجعفري من قِبَل قدوة العلماء والأعلام: شيخ الإسلام، وأفندية الدولة العلية العثمانية العظام»[١٣].

وقد نُقل عن الميرزا مهدي خان موقف من هذه الوثيقة جاء فيه: «لقد حضر ركبه الأقدس علماء كلّ من إيران وبلخ وبخارا والأفغان وجميع مَن في بلاد توران، ولقد كرّس حضرته جهده الجهيد للعمل على وحدة المذاهب الإسلامية ونزع الخلافات القائمة بين أمّة سيّد الأنام، وقد شمل الحضور في الآستانة العلوية والعتبة البهية الغروية، علماء المشهدين الشريفين، وعلماء الحلّة وأطراف بغداد ونواحيها، وعقدوا ومجلساً تبادلوا فيه الآراء وتداولوا في الحديث، نبذاً لأسباب الفرقة وقلعاً لجذور الاختلاف»، ناقلاً نصّ الوثيقة عقب ذكره هذا الكلام[١٤].

وفيما يتعلّق بكيفية حصول نادر على إقرار علماء كلّ من إيران والنجف وكربلاء، فلا خلاف في استخدامه القوّة في ذلك، لكن ما لا يمكن تجاوزه هو وجود أفراد نذروا أنفسهم للقيام بهمّة تلقينه تلك البنود والأعراف.

لقد كان نادر يكتب مطالبه إلى العثمانيين باستمرار، وكان يطلب منهم إرسال شخص يقوم بدور المشرف والمراقب لإنجازات نادر الرامية إلى الحدّ من مظاهر الاختلاف الطائفي، وكان يتوقّع ـ في المقابل ـ أن تستغلّ الدولة العثمانية، الحفاظ على الموقف الإيراني الجديد، فيشكّل لها ذلك دافعاً للاستجابة لمطالبه ومقترحاته؛ فقد كتب في رسالة وجهها إلى شيخ الإسلام العثماني، السيد مصطفى أفندي، (١١٤٨. ١١٥٨هـ) ما نصّه: «وبصدد هذا الأمر العظيم الذي كُرِّس له خالص جهدنا وأثار اهتمام نواب الهمايون، لابدّ لأهل الحلّ والعقد والخيّرين القائمين على هذه الدولة العليّة من العمل على جعل هذا المسلك المحمود وهذه الطريقة الأنيقة الجعفرية، خامس المذاهب الأربعة، ويرجون له، بمباركة زعماء أهل الإسلام، نصيباً من المسجد الحرام ويشركوه ـ المذهب الجعفري ـ في ركنٍ من أركان بيت الله الحرام، ويقرّرون بأن يكون في كل عام أحد أمراء إيران أمير الحاج لذلك العام؛ ليتمكّن الحاجّ الإيراني من التشرّف بطواف البيت الحرام وزيارة مرقد خير الأنام ـ عليه الصلاة والسلام ـ والخلفاء الراشدين ـ رض ـ»[١٥].

ولأجل فتح باب الحوار الديني وإثبات صدق نواياه، قام نادر بإرسال شيخ الإسلام الأوّل في بلاده الملا علي أكبر الخراساني، الملقّب بعلامة العلماء وأفضل الفضلاء، ومدرّس خراسان، وإمام المفتقر للألطاف الدائمة والحَكَمُ الديّان، إلى عاصمة الدولة العثمانية لمتابعة هذا الموضوع.

لكن ـ وعلى مدى أعوام ثماني من المراسلات والمكاتبات ـ أي من عام ١١٤٨ وحتى ١١٥٦هـ، لم تبدِ الدولة العثمانية أيّ مرونة أو استجابة لمطالب الدولة الأفشارية؛ وإثر هذا الإهمال المتوالي لمطالب نادر الرامية إلى الاعتراف برسمية المذهب الشيعي من قبل الدولة العثمانية، عادت بوادر الحرب تظهر في سماء الدولتين مرّة أُخرى، وعلى مدى سنتين متواليتين (من سنة ١١٥٦ وحتى ١١٥٨هـ)، دقّت طبول الحرب بين الجيشين لمرّات عديدة.

وبعد أن استولى اليأس على نادر من الاستجابة لمطالبه قرّر عدم الاكتراث لها

بعد الآن، وبعث بكتاب إلى السلطان محمد العثماني سنة ١١٥٩هـ، أي قبيل عامٍ واحد من وفاته، جاء فيه: «سلفَ أن كلّفنا الدولة العلية (القانية) بأمر تخصيص أحد الأركان بمذهب الإمام جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ، ومع انتفاء المحذور العقلي لهذا الأمر إلاّ أنّ العلماء الأعلام وأعيان هذه الدولة المخلّدة تمسكوا بأعذار عدّة، وأعرضوا عن القيام به، وبعد حدوث قضية القائد (سر عسكر) محمد باشا، وخلوّ خاطرنا سوى من إلقاء المحبّة والتأليف بين الملّة، لكن بعدما سالت كلّ هذه الدماء رأينا في الإصرار على مطالبنا زيادةً في القتل والدماء، فقررنا، من باب حسن النيّة والتورّع، الغضّ عن المبالغة فيها والنكول عن التكاليف التي أوعزناها، ورأينا تركها أولى، وليؤدّي الحجاج الإيرانيون صلاتهم على أحد المسالك الأربعة في أيّ مكان أو مقامٍ اتفق، فالمهم ـ وله الحمد ـ أنّ وحدة المذاهب والملّة قائمة على حالها، والألفة والمحبّة تامّة، ظاهراً وباطناً» (١٦).

لكنّها في الحقيقة لم تكن ـ مع الأسف ـ سوى وحدة من طرفٍ واحد فحسب.

دوافع نادر وراء طرح مشروع الوحدة

لم تكن لنادر أي خلفيات سنيّة ولم يسبق له عهد بالتسنّن، ليس هذا فحسب وإنّما هناك قرائن كثيرة تشير إلى أنّه وحتّى عام ١١٤٨هـ كان متمسّكاً بالتشيّع مؤمناً به إيماناً تامّاً؛ ففي هذه الفترة، أي الأعوام التي سبقت عام ١١٤٨هـ، علاوةً على قيامه بحملة إعمار شاملة للعتبات المقدّسة، قام نادر بضرب سكّة باسم الإمام الرضا عليه السلام (١٧).

وقد ذكر محمد كاظم المروي في كتابه (عالم آراى نادرى) أسفار نادر إلى كربلاء والنجف، وإلى أيّ مدى كان سعيه في إعمار مشهد الإمام الحسين عليه السلام، و«قد مكث ـ نادر ـ ليلتين في مرقد الإمام خاضعاً أشدّ الخضوع إخلاصاً له واعتقاداً به»، بعد ذلك قصد نادر مدينة النجف «وفي قلبه ينوي، إذا ما وفق الله الجيش

وسدّده بالغلبة فقد نذرتُ تلبيس القبّة التي تعلو مقام الإمام الهمام بالذهب؛ لتكون منيرةً كالشمس والقمر»، وكانت الأموال التي أنفقها نادر في عمارة المرقد العلوي قد بلغت حدّاً هائلاً حتى ضرب المثل بها فقيل: (تبذير نادر في النجف)[١٨].

وكانت العبارة الذي نقش بها خاتمه والمذكورة في نهاية وصيته (الوقفنامه) المدوّنة عام ١١٤٥هـ هي: «لا فتى إلاّ علي، لا سيف إلاّ ذو الفقار، بلطف الله نادر في عصري، وعبدٌ للثمانية وللأربعة»[١٩].

وعلى الرغم من وجود قرائن تثبت لنادر روح التسامح المذهبي قبل عهده بالسلطة، إلاّ أنّه يجب الإقرار بأنّ أطروحة الوحدة الإسلامية أو (وحدة المذاهب الإسلامية) على حدّ قوله، تزامنت مع طرح موضوع السلطة بصورة رسمية.

وقد كان القضاء على البدع والعودة إلى مرام الآباء والأجداد الإيرانيين، أي التمسك بخلفاء السلف، من أبرز المسائل وأهمّها من وجهة نظر نادر وحاشيته، هذا بحسب الظاهر، أمّا خلف الستائر السياسية فهل كانت تكمن غايات أخرى أم لا؟ هذا ما يلزمنا التطرّق له والتعرّف إليه.

إنّ دوافع نادر من طرحه مشروع الوحدة يمكن دراستها ضمن المحاور التالية:

أ ـ القضاء على الاختلافات المذهبية والآثار التخريبية الناجمة عنها

إنّ الذي دفع نادر للقيام بهذا المشروع ـ في الدرجة الأولى ـ وما صرّح به شخصياً خلال البيانات والكتب التي أصدرها، هو القضاء على النفرة والخصومة القائمة بين الدولة العثمانية والإيرانية.

فمن وجهة نظره تزامن ظهور هذه الخصومات مع صعود نجم الدولة الصفوية، وعزّزها أولاً، ما يطرحه الشيعة من الشعائر في المآتم وأيام العزاء وثانياً، التنفّر والتبرّي من المخالفين لأهل البيت وغاصبي الإمامة منهم، الأمر الذي وسّع الهوّة بين الإيرانيين والأتراك، وقد أدّت هذه الخصومة إلى حروب لا طائل لها وخسائر فادحة وجمّة.

لقد كان نادر يرى أن السبيل للقضاء على الاختلاف يكمن في إعادة الاتجاه

المذهبي في إيران على ما كان عليه قبل العهد الصفوي، وكان يروم إلى أمر قد بدا هاماً بالنسبة إليه، وهو موضوع تكفير السنّة للشيعة، والذي أدّى إلى إزهاق كثير من النفوس من الجانبين، وقد أشرنا سابقاً إلى التبرير الذي عبّأ بواسطته الأفغان الغلزائيين أفرادهم لاحتلال إصفهان، وهو الفتوى التي حصلوا عليها من علماء مكّة، وضمّت سبعين مورداً عقدياً يتمسّك به الشيعة، يكفي كلّ واحد منها ـ بصورة مستقلّة ـ لإثبات كفرهم (٢٠).

وقد أورد نادر في معاهدة صحراء مغان، وكذلك في وثيقة النجف، مجموع الخسائر الناجمة عن النزاع القائم بين الإيرانيين والعثمانيين منذ بداية العهد الصفوي، قائلاً: «بعد شيوع هذه الفكرة وانتشارها، قام أهل السنّة والجماعة بتبنّي الروح العدوانية ونبذ الصلح والصفاء، وأباحوا القتل والنهب والأسر في هذه الفرقة ـ الجعفرية ـ وقد أدّى هذا الأمر إلى تفشي الفوضى والتصادم، وإيقاد نار الفتنة بين المسلمين» (٢١).

وقد أشارت الوثائق المتوفرة من ذلك العهد بصورة متكرّرة إلى بث الفتنة وتكريس الضغينة في بداية العهد الصفوي، فيما حملت الندم والأسف عمّا قام به الشاه إسماعيل من زرع النفاق وإيجاد النزاع بين المسلمين وأمّة سيّد المرسلين(٢٢).

جاء في وثيقة النجف أنّ الشاه إسماعيل «أوجد بغضاً عظيماً بين أبناء المسلمين، ونشر راية النفاق والاختلاف، بحيث بات الكفّار آمنين مطمئنين في أرجاء البلاد، فيما فروج المسلمين ودماؤهم عرضة للتهديد والاغتصاب».

وربّما كانت الوثيقة تريد بالكفّار، الإفرنجيين الذي لعبوا دوراً هامّاً في دفع إيران تجاه الحرب مع الدولة العثمانية، وجدير بالذكر أنّ العداوة التي كانت قائمةً بين هاتين الدولتين بلغت من الشدّة، حتى لم تعد بحاجة إلى من يدفعها أو يكرّس جهده للزيادة من حدّتها وأوارها.

وقد كان نادر مدركاً أن القضاء على هذه العداوة يتناسب ـ طردياً ـ مع القضاء على التركة التي خلّفها الشاه إسماعيل الصفوي، ففي أحد الأوامر التي

أصدرها ذكر ما يلي: «إنّ الخاقان المغفور له[٢٣]، حرصاً منه على دولته، ترك العمل بذلك المذهب، ونشر المذهب الشيعي وجعله مسلكاً يُتّبع، وكرّس السبّ والرفض، اللذين يمثلان عملاً رخيصاً وأمراً داعياً للفساد، وجعلهما مجرى ألسنة العامّة من الناس، وأوقد نار الشرور؛ فعرّض الدولة إلى الإباحة والفساد، ومادام هذا الأمر السيء متفشياً؛ فلا يمكن القضاء على المفاسد التي انتشرت بين أهل الإسلام»[٢٤].

يقول السويدي، الذي أُرسل من قبل أحمد باشا ـ حاكم بغداد ـ إلى النجف؛ لخوض الجدال المذهبي عام ١١٥٦هـ تلبيةً لدعوة نادر: «عندما التقيت بنادر رحّب بي وسألني عن صحّة أحمد باشا، ثم قال لي: هل تعلم ما السبب الذي دعاني إلى استدعائك لحضور المؤتمر ـ مؤتمر النجف ـ؟ لأنّ في مملكتي فرقتين ـ تركستان وأفغان ـ يقولون للإيرانيين أنتم كفّار، فالكفر قبيح، ولا يليق أن يكون في مملكتي قوم يكفّر بعضهم بعضاً، فالآن أنت وكيل من قبلي ترفع جميع المكفّرات»[٢٥].

ب ـ العمل على حفظ الأمن الإيراني

إلى هذه الفترة، كان الطابع المذهبي هو المخيّم على مسرح الأحداث، لكن من جهة ثانية كانت لنادر دوافع سياسية كثيرة تختفي خلف ستائر الأحداث؛ فمن وجهة نظره أفقد النزاع الطائفي إيران استقلالها، وفي هذه الحالة ـ بحسب رأيه ـ يتحتّم عليه إيجاد سبيل لتوفير الاستقرار والثبات للدولة الإيرانية، بوصفه منقذاً لها[٢٦]، ذلك أنّ البلد إذا كان مهدّداً من أكثر من جانب، وخصوصاً إذا كان التهديد من النوع الطائفي، يفقد استقراره بالضرورة.

إذن، للقضاء على الدوافع التي تدفع باتجاه الحرب ضدّ ايران، سواء من الشرق أو الغرب، لابدّ من معالجة هذه الدوافع والإجهاز عليها، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال إيجاد نوع من التقارب المذهبي بين سكان المناطق التي تهدّد الكيان الإيراني.

ج ـ كسب الرأي العام المحلي لبلدان الشرق الإسلامي

تعتبر الشرعية في الحركة لدى نادر ذات أهمية بالغة، فقد كانت طموحاته ترمي إلى السيطرة على سائر أرجاء الشرق الإسلامي، بدءاً بالهند، تليها أفغانستان وتركستان و.. لتبلغ حتّى الحدود الشرقية للدولة العثمانية، ومن الطبيعي أنّ يغدو تسيير بلاد بهذا الحجم ـ مع تفشي النزاع الطائفي بين أقاليمها ـ أمراً شبه مستحيل.

كان نادر يعتقد أن إرساء الأمن ينحصر في القضاء على التوتّر الطائفي، فقد كان عازماً على إدخال السنّة في قوى الجيش مع الشيعة؛ وذلك فترة احتلاله منطقة هرات، باستخدام مجموعة من الأفغان (الأبدالي) في هجومه على بغداد، وقد أخلص هؤلاء لنادر بشكل كبير، لكن ما حصل كان قيام مجموعة من (الغزلباش) بإهانة مقام أبي حنيفة النعمان انطلاقاً من عادةٍ قديمة توارثوها، الأمر الذي أثار حفيظة الأفغان الأبداليين ممّا حدى بهم إلى الإصرار على نادر أن يتخذ موقفاً بحيث «لا يتعرّض أحد إلى المرقد الطاهر لزعيم أهل السنّة، ممّا يجعلنا في حرج وحزنٍ وهوان أمام التأريخ»، وبذلك أصدر نادر أوامره بفرش المقام بالسجاد ونصب القناديل «بحيث يصبح المرقد الشريف للإمام الأعظم أكثر جمالاً وروعةً مما كان عليه بألف مرّة»[٢٧].

قال نادر ذات مرّة (للسويدي) عليك أن تدعوني «بسلطان إيران وسلطان تركستان، وسلطان الهند وسلطان الأفغان»[٢٨]، وكيف يمكن، يا تُرى، تحقيق مثل هذه السلطة بالاعتماد على التشيّع بمفرده؟!

يمكن أن يقال: إنّ الصفويين تمكنوا من الإمساك بالسلطة اعتماداً على التشيّع فحسب، لكن يردّ ذلك: أولاً: إنّ طموحات نادر كانت أبعد وأوسع بكثير، وثانياً: كان نادر يسعى لاجتياز نقاط الضعف التي وقع فيها الصفويون، والتي من جملتها سقوط عاصمته بواسطة هجوم قد يقوم به السنّة.

د ـ تعزيز الرأي العام الخارجي لصالح الدولة الأفشارية

كانت العقبة السياسية بالنسبة لنادر تتمثل في طرح نفسه لدول الجوار بوصفه

شاه إيران ومؤسّس السلسلة الجديدة، وتكمن العقبة في سرعة قبول الدول بهذا الأمر، ولذلك كان عليه التمظهر بمظهر أهل السنّة، والحفاظ على المذهب الجعفري، فقط، لتعزيز مكانته محلياً.

لقد اعتمد نادر ـ في بلورة وجهة نظهره هذه ـ على التجارب التي سبقه إليها الشاه إسماعيل، لكن من زاوية مخالفة طبعاً، إذ كان هذا الأخير ـ وبحسب رأي نادر ـ غير تارك التسنّن أو متمسّك بالتشيّع إيماناً منه بذلك، إنّما الذي دعاه لذلك إصلاح شؤون دولته.

والآن، فقد توصّل نادر إلى قاعدة مهمّة، وهي أنّه إذا ما أراد صلاح الدولة الأفشارية فلا سبيل له إلاّ التوافق مع ميول جيرانه والتخلّص من كل أمرٍ يفضي إلى التمييز والنزاع.

يكتب محمد كاظم المروي في إجابته عن السؤال الموجّه إليه والذي مفاده: ما الذي دعا الشاه إلى تعميم مشروع الوحدة بمجرّد قبوله السلطة ودون فاصل زمني؟ «بسبب تردّد (إيلجيان) الروم في البلاد، ولخطورة أمر الدولة، الذي من ضمنه جعل اثنين وسبعين فرقة في دائرة الانصياع والاستجابة، منقادين لأوامر جناب الظلّ الإلهي ونواهيه، خصوصاً أن ممالك الروم وتركستان والهند وجلّ طوائف إيران جميعهم متمسّكون بالمذهب السنّي، ومخلصون في ولائهم للخلفاء الثلاثة، فإنّ صلاح الحكم وتحقيق انقياد الفرق واستجابتها أثناء تردد الـ (إيلجيان) المذكورين سلفاً، يحتّم علينا إصدار أوامر صارمة وشديدة بهذا الأمر إلى جميع أهالي إيران وأنحائها، بدءاً بحدود دربند وحتى نهاية كابل وبيشاور ومروشاهجان، التي تقع في الوسط بين إيران وتركستان»، وقد ذيّل هذا النص بالقرار الذي أصدره، والذي تعرّض للاختلافات المذهبية الموجودة في إيران.

وورد في وثيقة ثانية، أنّ هدف نادر من وراء مشروع الإصلاح الطائفي هو التمكّن من كسب الترك، وجعلهم يقرّون له بالملك، ويقيمون الصلح معه [٢٩]؛ ومن الطبيعي إذا ما شاهد المسلمون في دول الجوار، إصرار الملك الجديد على التمسّك بالتسنّن، فسيشقّون عصى الطاعة فيما لو أرادت دولتهم القيام بشنّ حرب على نادر.

ينقل أحد الكتّاب: «يروي المعاصرون لتلك الأحداث أنّ الأوامر المتتالية التي أصدرها نادر شاه، والتي تلزم سائر أتباعه بالرجوع عن التشيّع، أرعبت الحكومة العثمانية، ذلك أنّ العثمانيين قد اتخذوا العبرة ممّا قام به أشرف أفغان من الحيل الدبلوماسية معهم»[٣٠]، ولقد أشرنا سابقاً إلى الحيلة التي افتعلها أشرف، وقام بهزم الجيش العثماني مستغلاً ذريعة تسنّنه، وربّما كان نادر يرجو ـ بهذه الأعمال ـ تحقيق مكاسب ومطالب من الدولة العثمانية من خلال إيجاد الاختلاف والتناحر بين زعمائها.

هل تعدّت ـ يا تُرى ـ طموحات نادر تركستان وإيران والهند والأفغان، لتشمل القسطنطينية أيضاً؟ وهل جاء طرحه لمشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية في سياق هذه الخطّة الموسّعة ومن أجل تحقيقها؟

رغم وجود من احتمل مثل هذا الأمر [٣١]، إلاّ أنّ القرائن التي تؤكّد ذلك ليست كافية، إذ إنّ فكرة احتلال الدولة العثمانية بمساحتها الممتدّة الشاسعة لم تكن ـ إلى ذلك الحين ـ ضمن قائمة الأفكار السليمة والعملية عند نادر.

هـ ـ سلب الشرعية عن الصفويين وسدّ تمام منافذ العودة

كانت أحد أهمّ الأهداف المبيّتة لدى نادر سلب الشرعية عن الدولة الصفوية، وذلك من خلال تحجيم دور التشيّع والقضاء عليه، باعتباره يمثل الأيديولوجية التي كرّسها الصفويون لقيام دولتهم، بعبارة أخرى، كانت أهمّ مشكلة تواجه نادر هي تكوين العقل العام المتمسّك بالمبادئ الصفوية والتي عجن بها على مدى مائتي عام، كما كان مجرّد دوام الدولة الصفوية واستمرارها يعزّز، بشكل كبير، شرعيتها لدى الرأي العام [٣٢].

ولذلك كان على نادر ـ الآن ـ أن يعمل على تشويه سمعة الدولة الصفوية؛ ليتمكّن من شرعنة استخلافها دون متاعب.

ولا يخفى أنّ الأيديولوجيا التي كرّستها الدولة الصفوية كانت تحوّلت إلى ثقافة غائرة العمق لدى الناس، بحيث كانت آثارها باديةً على السلوك الاجتماعي

بشكل ملحوظ، وكانت هذه الآثار مرتبطةً إرتباطاً وثيقاً ومتداخلاً مع الثقافة الشيعية، بناءً على ذلك، من شأن التعرّض لها توجيه ضربة قوية لشرعية الدولة الصفوية لدى الرأي العام.

ومن الطريف أن نادر كان يقارن نفسه بالشاه إسماعيل، ويسعى لذمّ الأخير في كلّ أمر أو مكتوب يصدره [٣٣]، ومنشأ هذه المقارنة يكمن في اعتباره نفسه مؤسّساً لسلسلة جديدة، وهو ـ بالطبع ـ يشترك في هذا الأمر مع قرينه الشاه إسماعيل الذي باتت شجاعته مضرباً للأمثال.

في الواقع كما كان نادر بحاجة لتكريس شرعية حركته لدى الرأي العام الإقليمي والدولي، كذلك لم يكن غافلاً عن سلب الشرعية عن الصفويين وإثباتها لنفسه، وتعزيز ذلك لدى الرأي العام المحلّي.

وفي كتاب بعثه نادر إلى شيخ الإسلام مصطفى أفندي كتب: «ظاهر وجليّ للعيان أن ما وقع من التناحر والنزاع بين أهالي الروم وإيران، لم يكن سببه إلاّ البدع في الدين المبين التي أوجدها وبثها الشاه إسماعيل، وأنّ الجميع هم أمّة نبيّ واحد وأهل كتاب واحد وقبلةٍ واحدة، تجمعهم الأخوّة والصلة والوئام».

والآن، فقد بنى الناس آمالهم على المشاريع الإصلاحية الجديدة ، فعليهم ـ إذاً ـ التخلّي عن الثقافة الصفوية واتباع رائد الإصلاح الجديد ـ ولا أحد سوى نادر ـ فيسلّموه زمام الحكم، ولذلك فقد أضاف في ذيل الكتاب السابق قائلاً: «ولحفظ المشروع الخيري من التعرّض لبوادر النقص والتغيير والتبديل وصونه وحراسته عن ذلك، نتخلّى عن البيعة للسلسلة الصفوية، ونجعل قائدنا نائب (الهمايون) على عرش الملك والرئاسة، فإنّه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وجاء في نص آخر: «.. وافق الجميع على هذه المبادرة، وخوفاً منهم أن تتعرّض للفساد والبغي والعناد في حال تمسّكوا ببيعة السلسلة الصفوية، اختاروا نائب (الهمايون) ملكاً ورئيساً عليهم؛ لأنّه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وهذان النصّان كفيلان بالكشف عن هدف نادر من وراء الإصلاحات

المذهبية، وهو سدّ جميع الطرق والمنافذ أمام عودة الصفويين، وتقديم نفسه المنقذ الأوحد لإيران.

كانت مشاريع نادر بالنسبة للمحافظين المتمسّكين بالصفوية مروقاً عن الدين، وكان أحد هؤلاء المحافظين الميرزا محمد خليل المرعشي الصفوي صاحب كتاب (مجمع التواريخ)، فبعد سرده لرواية مقتل طهماسب الثاني وعبّاس الثالث على يد نادر يكتب: «بعد مقتل هذين الملكين وعودته من سفر الهند، ونظراً لكفره بالنعمة التي أنعمها عليه بارئه، غطّى السواد مزاجه وخُتم على قلبه، بحيث أدى به للمروق عن الدين، ففي البداية ـ وتحت ذريعة تأليف قلوب أهل الروم وغيرها ـ أوقف بعض ما يمثل شعار الشيعة وطريقتهم في سائر أرجاء البلاد، مثل إقامة المآتم على خامس آل العباء الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، شهيد صحراء كربلاء، في العاشر من المحرّم، كما منع الاحتفال بأعياد غدير خم والنيروز وغيرها، «فأرسى الخيمة على عمود واحد»، ومنع أيضاً تلاوة القرآن الكريم بصورة علنية، بل الأكثر أنّه منع حتّى من امتلاك القرآن»(٣٤)

و) نادر والرغبة الحقيقية في إقامة الوحدة الدينية والطائفية

بغض النظر عن البعد السياسي للمسألة، لا يمكن التردّد في نزعة وحدوية لدى نادر آنذاك، فهناك روايات تفيد أنّ تفكيره لم ينحصر بالوحدة الإسلامية، إنّما كان يسعى لإيجاد سبيل يتمكّن من خلاله العمل على توحيد سائر الأديان التوحيدية.

ويمكن مقارنة نادر ـ من هذه الجهة ـ بعاهل الهند (أكبر شاه) الذي ابتكر ديناً جديداً؛ بغية توحيد الهنود والمسلمين في ظلّ عقيدة واحدة.

ينقل عن (هان وي)، أنّه كانت هناك رغبة للشاه في إيجاد مذهب جديد يجمع الإسلام والمسيحية ويكون أفضل من كليهما. وخير دليل على وجود مثل هذه الرغبة إصرار نادر على ترجمة نصوص الكتب المقدّسة؛ إذ يذكر السفير الروسي الثابت في إيران في ذلك الوقت، في تقريره المؤرخ ١٧٤١/٥/٣١م (١١٥١هـ): أنّ نادر استدعى في اليوم الخامس والعشرين من هذا الشهر كلاً من الأسقف الأرمني والكاثوليكي

والملاّ والحاخام، وطلب منهم القيام بترجمة إنجيل الحواريين والتلمود (٣٥)، وعندما قرءوا عليه الترجمة، قال نادر: إنّ القادر المتعال منحنا العَظَمة والقدرة والشهرة، وجعل في قلبنا نوراً نميّز به الاختلاف بين كلّ هذه الأديان، ونختار من بينها ما نشاء لنُنشئ مذهباً جديداً نرضي به الله، ويكون لنا شفيعاً ناجياً؛ ذلك أنّ الأديان باتت من الكثرة بحيث كثر الاختلاف فيما بينها، يُلغي بعضها بعضاً، ويرى كلّ منها الأحقية لنفسه، وهذه الأديان الآن متعدّدة، لكنّ الله واحد، فلابدّ أن تكون هي الأخرى واحدة (٣٦)

ز ـ غرور نادر

يمكن استعراض ما نُقل عن تأثير غرور نادر في تغيّر متطلّباته، لكن الذي لا يمكن هو الاطمئنان إلى ذلك والتصديق به.

فمن جملة ما نُقل ما جاء في تقارير الهولنديين عن لسان نادر أنّه قال ـ في شأن إقامة المآتم على الإمام الحسين عليه السلام ـ: «إذا كان إيمان الناس بهذين الشخصين، اللذين ناضلا في عهد عمر، يدفعهم إلى ضرب الرؤوس وإرهاق الأبدان وغيرها من الأفعال، فإني أخاف إذا ما متُّ أن يقوم الناس بالانتحار من أجلي؛ نظراً لكلّ ما قمت به من أجلهم»(٣٧).

وفي تقرير آخر لـ (بازن)، الطبيب الخاص لنادر، يروي فيه أنّ نادر: «كان يعلن جهاراً أنّه ليس أقلّ شأناً من النبي صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، ذلك أنّ سرّ عظمتهما تكمن في كونهما مقاتلين بارعين، وإذا كان كذلك، فهو الآخر قد حقّق من الشهرة في البراز ما يجعله قريناً لهما»(٣٨).

إنّ تصديق مثل هذه الروايات أمر صعب.

نادر وفشله في مشروع الوحدة

ما كان لمشاريع نادر أن تُثمر دون عامل الضغط والقوة، إذ كان عليه مواجهة فترة زمنية تتجاوز المائتين والثلاثين عاماً من تكريس الثقافة الشيعية، وخصوصاً أنّها

كانت من النوع الإخباري الذي يعدّ أكثر تزمّتاً وحدّة.

لكن مع ذلك، تمكّن نادر ـ بإنقاذ إيران من هجمة الغلزائيين واستعادة الأراضي التي سيطر عليها الروس والعثمانيين ـ من تعزيز موقفه بالشكل الذي دعاه إلى مقارنة نفسه بالشاه إسماعيل الصفوي، وجَعَله يفكر في إيجاد تغيير مذهبي في إيران على غرار ما أوجده الشاه إسماعيل.

كان بالإمكان أن تثمر مشاريع نادر، فيما لو خلَفه مَن هو على قدر من الكفاءة، وفيما لو كانت الدولة الأفشارية ـ كسابقتها الصفوية ـ ذات أسس قويّة ومتماسكة، لكن الذي حدث أنّه ـ وبمجرّد رحيله ـ لم تتمكّن الدولة الأفشارية من الاستمرار، وبذلك ذهبت كلّ آماله وطموحاته أدراج الرياح.

إنّ التأريخ الإيراني يفتقد إلى أي شاهدٌ يفيد أنّ أحداً ـ حتى من المقرّبين ـ قد تفاعل مع المشاريع التي طرحها نادر.

يذكر السويدي في كتابه بصراحة: أنّه بعد انتهاء المجادلات في مؤتمر النجف ونجاح الأمر، صعد خطيب الجمعة في مسجد الكوفة واتهم الخليفة الثاني كنايةً بعدم العدالة والمعرفة (٣٩).

ومع أنّ السويدي نفسه قد اعترف رسمياً بالمذهب الجعفري في المؤتمر ـ مع جميع الشروط التي أملاها ـ لكنّه، وفي الكتاب نفسه، يعدّ دراسة ينتهي من خلالها إلى أن هؤلاء لا ينتمون إلى مذهب الإمام جعفر الصادق عليه السلام بأيّ وجه من الوجوه؛ وهذا ما يرشدنا إلى حقيقة أن المؤتمر لم يستطع أن يؤثر أدنى تأثير في أيّ طرف من الأطراف المتجادلة، إضافةً إلى ذلك لا يوجد أيّ عمل فقهي أو كلامي، تمّ في تلك الفترة أو ما بعدها، يشير إلى تأثير هذه المجادلات. والأغرب من ذلك كلّه أنّ الميرزا مهدي الاستراباديّ، الشخصية الأقرب إلى نادر، ومدوّن كتبه وأوامره، ترك ـ إضافةً إلى وثيقة النجف الأشرف ـ رسالتين، ذكر فيهما تمسكه بالتشيّع بشكل مفرط جدّاً، الأولى تحت عنوان (الغديرية)، والثانية تحت عنوان (زوال شمس النبوّة) يحكي فيها قصّة رحيل النبي صلى الله عليه وآله (٤٠).

والجدير بالذكر أنّ نادر نفسه في كلمة له عام ١١٤٩هـ في إصفهان، عزا انتصاراته الأخيرة إلى «كرم وفضل الحضرة الإلهية المقدّسة، وعون الأئمة الاثني عشر»(٤١).

تبقى مشكلة أساسية واحدة في هذا السياق، وهي أنّ الدولة العثمانية لم تشأ أن تبدي أيّ مرونة أو تنازلات؛ فقد تمكّن نادر من إيجاد تحوّل في جهة واحدة، وهي الجهة الإيرانية، وذلك باستخدامه القوّة، وبذلك حقّق نجاحاً في مشروعه الوحدوي في الجهة الإيرانية، لكنّ في الجهة الثانية، حيث تقع الدولة العثمانية، لم يكن هناك أدنى تنازلات عن الموقف القديم؛ مما شكّل عاملاً مهمّاً في إجهاض العملية الوحدوية التي كان يسعى لها نادر.

إن القراءة المنصفة للواقع تفيد أنّ الدولة العثمانية لم تكن تملك أي مسوّغ يبرّر لها هذا الإصرار، ولم يكن بإمكانها التخلّص من تزمّت الأفندية الأسلامبولية؛ ففي رسالة وجّهها الميرزا مهدي خان الاسترابادي إلى الصدر الأعظم العثماني، ضمّنها اعتراضه على ذلك، مشيراً إلى عهد النبي ﷺ وأنّ الإتباع إنّما كان في ذلك العهد لمذهب واحد، لكن بالتدريج «ومن أجل رفع النزاع والفساد جعلوا التقليد للمذاهب الأربعة»، وكتب في صدد عدم الاعتراف بالمذهب الجعفري الذي فيه صلاح الأمّة ما نصّه: «ما الذي يدعو إلى رفض هذا الأمر الذي فيه صلاح الأنام وبه خير أهل الإسلام؟ بحمد الله إن الوزير ذو رأي صائب، وهو عارفٌ بصلاح الأمور وفسادها، فهل من الإنصاف أن يتناحر أهل الإسلام فيما بينهم، ويغتنم الكفّار الفرصة ليأسروا المسلمين ويتطاولوا على بلادهم ينهبونها، يبيعون الأسراء في الأسواق ويستعبدونهم في الكنائس، فإذا اقتضى رفع الفساد في السابق تعدّد المذاهب إلى أربعة فما المانع في صيرورتها خمسة في عهدنا هذا»(٤٢).

لكن هذه الأدلّة لم تكن ـ هي الأخرى ـ قادرةً على التأثير في موقف الدولة العثمانية.

وقد خاطب نادر الشيخ عبد الله السويدي عند انتهاء المؤتمر قائلاً له: «إنما هذا ـ أي رفع السبّ عن الشيخين ـ أمرٌ يسّره الله تعالى ووفقني له؛ حيث كان رفع

سبّ الصحابة على يدي، مع أن آل عثمان منذ كان السلطان سليم إلى يومنا هذا، كم جهّزوا عساكر وجنوداً، وصرفوا أموالاً، وأتلفوا نفوساً؛ ليرفعوا السبّ في إيران فما وفقوا في ذلك»[٤٣].

وبعد انتهاء محادثات مؤتمر النجف، بعث نادر بالسيد نصر الله الحائري إلى مكّة، وقد كانت قرارات المؤتمر تجيز له قراءة الخطبة وإقامة الصلاة في الركن الشامي، لكن بعد فترة وجيزة وصل مرسوم من اسطنبول، وفيه أمر بأن يُقبض على الحائري ويسلّم إلى أمير الحج الشامي كي يأخذه معه إلى الشام ويسجنه في قلعة دمشق، وبعد أن أودع الحائري سجن القعلة طلبه السلطان فسيقَ إلى اسطنبول، وعندما وصلها وُشي به إلى السلطان بفساد المذهب؛ فحكم عليه ـ بأمر من السلطان ـ بالقتل [٤٤]، وأما زمان استشهاده فقد اختلفوا في تحديده.

بعد أن يأس نادر من نجاح محاولاته، كتب في أحد أواخر كتبه إلى السلطان محمود العثماني عام ١١٥٩هـ، ما أبدى فيه أسفه على رفض طلبه في الاعتراف بالمذهب الجعفري والامتناع عن تخصيص ركن من أركان الكعبة للطائفة الشيعية، مستغرباً تصرّف الدولة العثمانية؛ إذ رفضت الشروط وقبلت (بسفك كلّ هذه الدماء). لكن مع ذلك ذكر في الكتاب أنّه: «بعون الله ورعايته، فإنّ مذهب أهل السنّة والجماعة المتمثل في الإقرار بأحقية الخلفاء الراشدين ونبذ البدع، قد انتشر في إيران انتشاراً واسعاً ورسخ رسوخاً عميقاً ، بحيث تمسّك به الكثير بإخلاص تام، إلاّ طائفة رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفقنا لإجبارها على اتباعه والتمسّك به، سواءً عن رضى منها أو غير رضى»، لكن في مقابل هذا التراجع عن مطالبه، شرط نادر على الدولة العثمانية إما العراق أو آذربيجان اللتين تعدّان «في الحقيقة إرثاً لهذا المخلص» «يتم منحها لهذا الصادق الولاء من باب الإحسان والتواصل، وبالطبع فإنّ النصف الآخر سيكون حلالاً طيباً للدولة الباهرة»[٤٥].

لقد كان السلطان العثماني قبل هذا الكتاب قد مُني بهزيمة منكرة، فبعث في الجواب بادياً رغبته في الصلح، وشاكراً لنادر رفعه البدع والأعمال المنكرة،

واعداً إياه أن يُعامل الحجّاج الإيرانيون معاملةً طيبة، تختلف عن معاملة بقيّة الحجاج والزوّار [٤٦].

على أيّ حال، رفض المطلبان الأولان من مجموع مطالب نادر الخمسة من قبل الدولة العثمانية بذريعة (المعاذير الشرعية)، وقد قبل نادر هو الآخر تلك المعاذير [٤٧].

وبعد موته عام ١١٦٠هـ لم تسنح فرصة أخرى لتحقيق مطلبه ومتابعة أمر تسليم العراق للدولة النادرية.

إن مشكلة نادر الأخرى أنّه طرح مشروع الوحدة بين المسلمين دون الاستناد إلى أيّ خلفية علمية وثقافية؛ إنما اعتمد على تجربة سياسية سابقة، ظانّاً أن السيف قادر على تلبية ما يسعى إليه، إضافة إلى ذلك فقد كان ينطلق في جلّ محاولاته من الهاجس السياسي، والحال أنّ مجتمع إيران في تلك الحقبة لم يكن بوسعه إدراك سائر أبعاد المشاريع الجديدة، ولم يكن بإمكان حكومة نادر اتخاذ القرارت في فترة زمنية محدودة؛ ممّا دعاه لاستخدام منطق القوّة؛ الأمر الذي خلق ردود أفعال اجتماعية أدت إلى رفض مشاريعه التقريبية.

ويُحكى أنّه على الرغم من كتبه التي كان يبعثها للقائمين على الدولة العثمانية والتي تحوي مساعيه الرامية إلى التقريب بين مسلمي إيران وباقي المسلمين والتوحيد بينهم، إلاّ أنّ الأيام الأخيرة شهدت ـ للمرة الثانية ـ نزوع نادر للتشيّع؛ ففي عام ١١٥٩هـ رفع أحد الوكلاء الروس تقريراً مفاده أنّ نادر ينوي التواجد في مشهد أثناء عيد النوروز، وأضاف: «على ما يبدو، إن جناب الشاه لم يعد يرى أيّ رغبة من الجانب العثماني في اقتراحه الرامي إلى التأليف بين الفرق المحمدية، ممّا دعاه ليرائي في موقفه الإيجابي المذهب الشيعي في إيران» [٤٨].

نادر شاه والمؤسسة الدينية

لا شك في أنّ نادر لم يكن بوسعه الاستعانة بطبقة رجال الدين في المواقف السياسية التي كان يتخذها؛ والسبب الرئيس هو أنّهم ـ مثلهم مثل أكثر الناس ـ لم يكن موقفهم إيجابياً إزاء تغيير الحكم، ومن الطبيعي أن يكونوا ـ طيلة فترة

حكمه ـ تحت المقصلة.

السبب الآخر أن الزيّ المذهبي الذي كان نادر يسوّقه بقوّة السيف، لم يكن أمراً يتقبّله رجال الدين بهذه السرعة؛ وممّا كرّس موقفهم السلبي هذا، تطرّف نادر في مشروعه الوحدوي.

يضاف إلى تلك الأسباب إصرار نادر على الاستحواذ على الأراضي الوقفية التي كانت تموّل الأماكن الدينية والمدارس العلمية وتشكّل دخلاً فردياً هاماً بالنسبة لرجال الدين؛ فقد كان ينوي تأمين المجهود الحربي من خلال ضمّ تلك الموقوفات إلى خزينة الدولة [٤٩].

ذلك كلّه، كان يدفع المؤسسة الدينية للمناهضة والثورة، وكان السيف هو الطريقة الحصرية التي استخدمها نادر لإخضاعهم؛ فعندما أبدى الملا باشي رأياً مخالفاً في صحراء مغان ولم يؤيد نادر في تغيير الحكم الصفوي، قام الأخير بخنقه في خيمته.

وقد سبق أن أشرنا إلى رسالة نادر المتضمّنة مناهضة مشاريعه والتي جاء فيها: «بحيث تمسّك به الكثير بإخلاص تام، إلاّ طائفة رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفّقنا في إجبارها على الاتباع والتمسّك به، سواءً عن رضى منها أو غير رضى» [٥٠].

إذن، من الطبيعي أن تكون المؤسسة الدينية في طليعة المعارضين لنادر، لكنهم عندما شاهدوا مقتل أبي الحسن ملا باشي في صحراء مغان، وعلى حدّ قول المروي: «لم يجرؤ أحد بعد ذلك على إبداء رأي مخالف» [٥١]، ويقول همو: قتل نادر الكثير من شعراء العراق ورجالاته [٥٢]؛ وسبب ذلك يعود ـ كما يقول مروي ـ إلى ميولهم للسلالة الصفوية.

لكن ومع عدم اكتراثه بالعلماء، لم يكن بإمكان نادر عزلهم عن القرارات التي كان يتخذها؛ فقد كان إقرارهم لمشاريعه أمراً ضرورياً بالنسبة إليه، وعندما لك يكن يحصل عليه كان يلجأ إلى القوّة في ذلك، وقد جمع لفيفاً من العلماء وشيوخ الإسلام في المدن واصطحبهم معه إلى صحراء مغان، وأجبرهم على قبول مطالبه، وبعد أن حصل على موافقتهم، ذكر في نصّ المعاهدة والأوامر الصادرة عنه أنّ هذا

القرار إنّما تمّ «باستفتاء واستشارة العلماء الأخيار والفضلاء المؤمنين الذين لزموا الركب المنير وشرّفوه بحضورهم»، وطبعاً لم يكن بإمكان هؤلاء إلاّ إمضاء تمام ما كان نادر يقرّره.

ونورد هنا أسماء بعض العلماء الذين تمّت تصفيتهم على يد نادر أو الذين حضروا إلى صحراء مغان، ونذعن ـ في الوقت عينه ـ بأنّ حضورهم هناك لا يعني تأييدهم لما طرحه نادر، كما لا يدلّ على إقرارهم بشرعية الدولة الأفشارية.

كان نادر قد أصدر أمراً يطلب فيه حضور مجموعة من العلماء ممثّلين عن كلّ مدينة، اضافةً إلى أعيان الإيرانيين ورؤساء العشائر والقبائل، إلى صحراء مغان؛ فعلى سبيل المثال كان من حضر صحراء مغان من علماء وأعيان مدينة كاشان: القاضي عبد المطلب الغفاري، والميرزا أبو القاسم شيخ الاسلام، والسيد حسين بيشنماز، وعبد الكاظم الكاشاني، والميرزا عبد القدير الكاشاني (٥٣)، وكان على رأسهم شيوخ إسلام المدن؛ إذ كان يلزمهم الحضور؛ بناءً على طبيعة المسؤولية الملقاة على عاتقهم.

وقد ورد في ذيل وثيقة النجف أسماء بعض العلماء تحت عنوان (أسماء طلبة الركب)، ومن ضمنهم أسماء شيوخ إسلام كلّ من مدن كرمان، ودامغان، وسبزوار، واستراباد، وشيروان، وطهران، وشيراز، ونيشابور، وقم، وكاشان، ونائين، ويزد، وجيلان، وخلخال، ومراغه، وإيروان، وإصفهان، وسمنان، وأروميه، وشوشتر، ومشهد، وتبريز، ومازندران، وقزوين، وكرمانشاه، وكازرون، إضافةً إلى قضاة كلّ من هرات، وجام، وأردبيل.

وكانت الأسماء الأخرى المذكورة هي: الميرزا محمد علي بن ملا شفيع نائب الصدارة العليّة العالية، والميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم قاضي عسكر، والسيد محمد إمام جماعة قم، والملا نصير المازندراني، وآغا مهدي لاريجاني، وآغا مسيح دهدشتي، والحاج مهدي نائب الصدارة في الأرض المقدسة، وخطيب الأرض المقدسة، والميرزا مقيم خادم الروضة الرضوية، ومحمد علي خادم الروضة الرضوية، والمير مهدي إمام الجماعة (٥٤).

وقد كان السويدي ـ المبعوث من قبل أحمد باشا إلى مؤتمر النجف والمدوّن لما جاء في المؤتمر ومترجم وثيقة النجف إلى العربية ـ قد ذكر هو الآخر أسماء جملة من العلماء الذين حضروا المؤتمر، ومن جملتهم شيوخ إسلام المدن الإيرانية (٥٥).

أمّا بالنسبة إلى أسماء باقي الحضور، فقد وردت في مصادر أخرى كالتالي:

١ ـ الميرزا أبو الحسن ملا باشي، الذي كان يتولّى منصب (الملا باشي) لدى حكومة نادر، وإنتهى تولّيه له بمقتله في مغان عندما اعترض على تغيير السلالة الصفوية، ونهض ينصح نادراً بأن يحصر جهوده في القضايا الدنيوية ويترك القضايا الدينية للمختصّين بها، يقول مروي: قد نقل عنه ـ الملا باشي ـ أنه قال في سنة ١١٤٨هـ: كلّ من قصد التمسّك بالسلالة الصفوية، ستكون نتيجته الرحيل عن دار الدنيا، وقد نقل الجواسيس هذا القول إلى مسامع الهمايون، فوضع الحبل في رقبته وخنقه عند الأرض المقدّسة. ولم يجرؤ أحد من أعوانه ومناصريه على الاعتراض، ولم ينبسوا ببنت شفة (٥٦).

٢ ـ الملا علي أكبر الخراساني، الذي كان يتولّى منصب (الملا باشي) عند نادر، وقد حضر معه معظم لقاءاته واجتماعاته السياسية والطائفية مع الدولة العثمانية، ومع ذلك صار ضحيةً للجنون الذي أصاب نادر أواخر أيامه، فقتل بأمر منه عام ١١٦٠هـ، ويبدو أن الملا علي أكبر كان تولّى منصب (الملا باشي) بعد مقتل أبي الحسن الملا باشي الأسبق في مغان (٥٧)، وقد حكي عنه أنّه كان قوي الحجّة متين البرهان مع الخصم إذا ما خاض حواراً مذهبياً (٥٨)، وقد تعرّض السويدي لوصف شخصيته في رسالته التي كتبها حول حواراته مع العلماء الشيعة (٥٩)، وأغلب الظن أنّه كان الشخص الثاني الذي اهتمّ بطرح مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية بعد نادر، وفي الوقت ذاته يظهر من خلال حواراته مع السويدي (المبعوث من قبل الدولة العثمانية لخوض المحادثات المذهبية) أنّه كان مؤمناً بالأسس المذهبية الشيعية إلى أبعد الحدود. (٦٠)، وقد مرّ أنّ نادر كان وصفه بـ (إمام المفتقر للألطاف الدائمة الربانية) (٦١)، وقد أورد الجزائري سيرته بصورة إجمالية (٦٢).

٣ ـ الميرزا أبو القاسم الكاشاني، وكان ـ هو الآخر ـ أحد المقرّبين لنادر، وله علاقة وثيقة به، وكان معه منذ البدء كالملا علي أكبر الخراساني، وكان نادر أولاه منصب (صدر الصدور) في مغان، ويحكى أنّ نادر ـ عند مطاردته لأشرف أفغان عام ١١٤٢هـ، مرّ بكاشان وأُعجب هناك بالميرزا أبي القاسم، شيخ إسلام المدينة، إعجاباً بالغاً؛ ممّا دعاه إلى إسقاط الضرائب عن المدينة برمّتها، وقد دعاه نادر للانضمام إلى ركبه فلحق به، كما لعب الميرزا أبو القاسم دوراً هاماً في أخذ الموافقة من طهماسب لتزويج أخته من رضا قلي بن نادر، إضافةً إلى ذلك، فإن أهمية دوره في معاهدة مغان كانت بالغة، حيث تمّ إيلاؤه منصب (صدر الصدور) كما مرّ [٦٣].

٤ ـ الميرزا محمد إبراهيم، وكان مقرّباً من نادر، وقد وافته المنيّة في ٢١ ذي الحجّة عام ١١٨١هـ [٦٤]، التقى به الجزائري في آذربيجان أثناء تجمّع صحراء مغان، وقد كان قاضي مدينة إصفهان لمدّة من الزمن، ليصبح بعدها شيخ إسلام المدينة[٦٥].

٥ ـ آغا محمد رضا بن مولانا صدر الدين محمد الشيرازي المتأخر، والذي تمّت تصفيته في شيراز على يد نادر، وقد وقع ذلك في الأيام الأخيرة للعهد النادري في أحداث ثورة تقي خان الشيرازي، ولم يذكر أنّه كان من جملة الحاضرين في صحراء مغان [٦٦].

٦ ـ حيدر العاملي المشهدي، وكان قاضي نادر في مدينة مشهد، متّهماً بالتسنّن، رغم دفاع القزويني عنه في (تتميم أمل الآمل) [٦٧].

٧ ـ الميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم المشهور (بالببر) [٦٨]، وكان قاضياً في جيش نادر، وتمّ إقصائه عن القضاء بعد مدّة من الزمن وجعله زعيماً لمدينة إصفهان، تمّت تصفيته عام ١١٥١هـ على يد نادر، ولم نعثر على سبب ذلك، أما بالنسبة إلى حضوره صحراء مغان فهو الآخر غير واضح[٦٩]، لكنّ اسمه كان ورد ضمن أسماء (طلبة الركب) عند الإمضاء على وثيقة النجف كما سبق، وقد شكّك في مقتله عام ١١٥١هـ.

٨ ـ الآغا حسين بن الآغا إبراهيم المشهدي، وكان قاضياً في جيش نادر، وممثلاً عنه في تعيين شيوخ إسلام المدن وقضاتها، ولم يشر القزويني إلى حضوره في

مغان، لكنّه نوّه إلى بقائه في منصبه حتى أواخر عمره عام ١١٥٨هـ (٧٠)، وقد جاء اسمه في ذيل وثيقة النجف، وورد أنّه كان يتولّى منصب شيخ إسلام البعثة المعلاّة(٧١).

٩ ـ المولى محمد رفيع الجيلاني، وكان من علماء مشهد وسكّانها، وإلى منزلته يشير القزويني قائلاً: على الرغم من خباثة نادر وسطوته إلاّ أنّه كان يجلّه ويعظّمه تعظيماً بالغاً، وكذلك كان يفعل ابنه رضا قلي (٧٢).

١٠ ـ الحاج محمد زكي القرميسيني (الكرمانشاهي)، وكان من أبوين سنّيين، لكنّه تحوّل إلى التشيّع، وأصبح من العلماء الكبار، أولاه نادر منصب القضاء العسكري، لكنّه قام بتصفيته عام ١١٥٩هـ (٧٣)، التقى به الجزائري في معسكر آذربيجان وتحدّث إليه (٧٤)، وقيل: إنّ الذي وشى به إلى الملك (نادر) هو الملا علي مراد أفندي، الذي كان من مستشاري نادر السنّة في أمر التقريب بين المذاهب(٧٥).

١١ ـ السيد عبد الله الموسوي الجزائري، صاحب كتاب (الإجازة الكبيرة)، وقد أشار ـ في كتابه ـ عدّة مرات إلى أنّه كان كثير التواجد في معسكر آذربيجان، ممّا أتاح له اللقاء بأشخاص كثيرين تحدّث عنهم في كتابه فيما بعد، ولا نرى في الكتاب ميولاً منه إلى ما كان يطرحه نادر، وقد كان برفقة الملا علي أكبر ـ الذي كان يتولّى منصب الملا باشي آنذاك ـ ونقلت عنهما حوارات عديدة (٧٦).

١٢ ـ المير محمد حسين خاتون آبادي، يكتب عنه القزويني: إنّ نادراً في بداية أمره عندما أراد شن الحرب على الدولة العثمانية، طلب منه تكفير العثمانيين، لكنّه رفض هذا الأمر (٧٧).

١٣ ـ حسين ملا محمد، وكان حاضراً في مؤتمر النجف، وقد ذكره السويدي واصفاً إياه بإمام لاهيجان (٧٨).

١٤ ـ شريف مفتي مشهد الرضا، وقد ذكره السويدي أيضاً، وكان حاضراً هو الآخر في مؤتمر النجف (٧٩).

١٥ ـ الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادي، وهو مترجم الأناجيل

الأربعة، قام بهذا العمل استجابةً لطلب نادر، يذكر الجزائري: أنّه كان حاضراً معاهدة مغان [٨٠].

١٦ ـ المولى محمد قاسم بن المولى محمد صادق التنكابني، كان التقى به الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان قاضي مدينة مازندران [٨١].

١٧ ـ الميرزا محمد علي، وهو ابن أخ المولى رفيع الدين، شاهده الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان يتولّى منصب القضاء العسكري [٨٢].

١٨ ـ ابن السيد صالح خاتون آبادي، وكان في مغان عام ١١٤٨هـ، وبحسب ما أورد الجزائري، فقد استشهد فيها [٨٣].

١٩ ـ الشيخ محمد تمامي الجزائري الشيرازي، شاهده الجزائري في مغان، وارتحل سنة ١١٥٨هـ [٨٤].

٢٠ ـ المولى صدر الدين القاضي سعيد القمّي، شاهده الجزائري في آذربيجان، وقد ارتحل بعد فترة وجيزة من تولّيه منصب القضاء [٨٥].

٢١ ـ جعفر العاملي، وكان من العلماء الحاضرين في صحراء مغان [٨٦].

* * *

الهوامش

١ ـ اشتهرت طائفتان من الأفغان هما (الغلزايي) و (الأبدالي)، أبان العهد الصفوي، واستقرت الطائفة الأولى في مدينة سمرقند وأطرافها، فيما اتخذت الثانية من هرات ونواحيها مقرّاً لـها. وقد تمركز الغلزائيون على الحدود الإيرانية الهندية، ممّا أتاح لهم فرصاً كثيرة للتدخل المستمر والفعّال في الحروب التي نشبت بين الدولتين، كما رجّحوا كفّة الدولة الإيرانية على الهندية واعتبروا أنفسهم من جملة مواطنيها وسكّانها، كان الولاة على قندهار يتمّ تعيينهم من قبل السلطة الحاكمة أبان عهد الدولة الصفوية. وعند ضعف الأخيرة بسبب عدم كفاءة الحكّام بدأت الأمور تزداد سوءاً في قندهار، وبدأت حدّة التوتّر تشتدّ بين الناس والولاة، الأمر الذي أدى إلى خلق جوّ يسوده التفكير بالاستقلال بل عزل الحكومة الصفوية نهائياً، والأخذ بزمام أمور الدولة، وممّا تجدر الإشارة إليه أن هذه المجموعة ـ آنفة الذكر ـ تعتبر إحدى الطوائف الأفغانية، وهي تمتاز عمّا هو معروف لدينا اليوم باسم الشعب الأفغاني.

٢ ـ جونز هنوي، هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفوية: ٢٥٥، ترجمة إسماعيل دولتشاهي، طهران، يزدان، ١٣٦٧ش/١٩٨٩م.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٥٩، ٢٦٠.

٤ ـ استمرّ النفوذ السياسي لنادر شاه ما بين الأعوام ١١٤٢ و ١١٤٨هـ، وباشر الحكم في عام ١١٤٨ وحتى عام ١١٦٠هـ.

٥ ـ أورد مترجم كتاب (نادر شاه) للكاتب ركهارت في صفحة ١٤٤ نصاً مناقضاً لنصّ هذا القرار، فراجع: ركهارت، نادرشاه، ترجمة مشفق همداني، طهران، ١٣٣١ش/ ١٩٥٢م.

٦ ـ محمد كاظم مروي، عالم آراى نادري ٢: ٩٨١ ـ ٩٨٢، بمساعي محمد أمين رياحي، طهران، إنتشارات علم ١٣٦٩ش/١٩٩٠م.

٧ ـ المراد من الأمّة في هذا الخطاب الطائفة الشيعية.

٨ ـ يبدو أن نادر قلي لم يكن أوّل من جاء بمثل هذه الفكرة، فالمظنون أن الشريف المرتضى الذي عاش في بغداد في العهد البويهي كان سبقه إليها. يروي صاحب كتاب (روضات الجنات) أن الشريف المرتضى كان قد اتفق مع الخليفة العباسي القادر بالله على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عداد المذاهب السنية؛ فترتفع التقية والمؤاخذة على الانتساب إليهم، وقد كلّف المرتضى الشيعة أن يجمعوا نصف المبلغ، ويدفع هو النصف الآخر من خاصّة ماله، فلم يوفقوا إلى ذلك، راجع: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١٢٠، طبعة الشريف الرضي، ١٣٧١ش/١٩٩٢م، نقلاً عن كتاب روضات الجنات: ٣٧٨.

٩ ـ يروى أن رئيس المجتهدين كان حاضراً فلم يقبل بهذه الشروط، ونهض ينصح (نادر قلي) أن يحصر جهوده في القضايا الدنيوية ويترك القضايا الدينية للمختصّين بها، ولكن الموت الفجائي الذي نزل به جعل الآخرين يحجمون عن إبداء أيّ رأي معارض، راجع: الوردي، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١١٩ (المترجم).

١٠ ـ ذُكر النصّ الكامل لهذه الوثيقة أو معاهدة علماء السنّة والشيعة من بلدان العراق، وإيران، وأفغانستان، وتركستان، في: عبد الحسين نوائي، نادر شاه وبازماندكانش: ٢٢٨ ـ ٢٤٠، مطبعة زرين، ١٣٦٨ش/١٩٨٩م، طهران.

١١ ـ نُقل عن مينورسكي أنّ نادراً طالب في معاهدة مغان بركنٍ خامس للشيعة، لكنّ ما جاء في وثيقة النجف كان إشراك الشيعة مع الشافعية في ركنهم، فانظر: مينورسكي، تاريخچه نادرشاه (تأريخ نادرشاه)، ترجمة رشيد ياسمي، مطبعة أمير كبير، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م، طهران. وما جاء في كتاب جهان كشاي نادري هو: أن إشراك الشيعة في ركن الشافعية قد نصّ عليه في معاهدة مغان. فراجع: مهدي خان استرآبادي، جهان كشاي نادري: ٢٧٠، تصحيح عبد الله انوار، مطبعة المؤسسة الوطنية للآثار، ١٣٤١ش/١٩٦٢م، طهران.

١٢ ـ عالم آراي نادري ٣: ٩٨٠.

١٣ ـ جهان كشاي نادري: ٢٩٣.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٣٧٨، ٣٨٨، وقد جاء نصّ الوثيقة في الصفحات: ٣٨٨ ـ ٣٩٤.

١٥ ـ الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٩٣، إعداد وتنظيم محمد رضا نصيري، جهاد دانشكاهي، ١٣٦٤ش/١٩٨٥م، كيلان.

١٦ ـ المصدر نفسه: ١٢٤، ١٢٥.

١٧ ـ رضا شعباني، تاريخ اجتماعي ايران در عصر افشاريه: ١١٨ ـ ١٢١، مطبعة نوين، ١٣٦٩ش/١٩٩٠م، طهران.

١٨ ـ لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٢٤، نقلاً عن ماضي النجف وحاضرها ١: ٦٤.

١٩ ـ نادر شاه وبازماندكانش: ٤٣٢؛ والمراد من الثمان والأربع هو مجموع الأئمة الإثني عشر عليهم السلام. (المترجم).

٢٠ ـ دو سر سو، علل سقوط شاه سلطان حسين صفوي: ٩٨، ٩٩، ترجمة ولي الله شادان، كتاب سرا، ١٣٦٤ش/١٩٨٥م، طهران؛ ورحلات كروسينسكي: ٣٥، ٣٦، ترجمة عبد الرزاق دنبلي بمساعدة مريم مير احمدي، طوس، ١٣٦٣ش/١٩٨٤م، طهران.

٢١ ـ عالم آراي نادري ٣: ٩٨٤.

٢٢ ـ الوثائق والمكاتبات التاريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٨٢.

٢٣ ـ ويقصد به الشاه إسماعيل الصفوي (المترجم).

٢٤ ـ عالم آراي نادري ٣: ٩٨٠؛ وجهان كشاي نادري: ٢٧٠.

٢٥ ـ عبد الله أفندي بن حسين البغدادي المشهور بالسويدي، الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية: ١١، القاهرة، ١١٣٢٤، طبع هذا الكتاب عام ١٣٦٧ تحت عنوان (مؤتمر النجف)، وعلّق عليه محبّ الدين الخطيب ـ المشهور بمناهضته للشيعة ـ وجاء للردّ على الحجج القطعية كتاب (قامعة المبدعين) للسيد مهدي بن السيد صالح الموسوي القزويني.

٢٦ ـ عالم آراي نادري ١: ٢٦٨.

٢٧ ـ المصدر نفسه: ٢٦٨.

٢٨ ـ كتب نادر على خاتمه شعراً ترجمته: عندما فقدت ايران جوهرة الدين والدنيا أفاء الله عليها بنادر.

٢٩ ـ وليام فور، حكومة نادر شاه: ٧١، ترجمة أبو القاسم سري، طوس، ١٣٦٨ش/١٩٨٩م، طهران.

٣٠ ـ راجع ـ في هذا الشأن ـ: آرنوا، زعماء دولة نادر شاه أفشار: ١٦١، ترجمة: حميد مؤمن (حميد أمين)، شبكير، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م، طهران.

٣١ ـ لكهارت، نادر شاه: ١٤٠، ١٤١؛ ولمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١١٩.

٣٢ ـ بقيت شرعية الدولة الصفوية تسيطر على العقل الإيراني لعدّة عقود من الزمن، وفي هذا الصدد يذكر أمين رياحي في مقدمة كتاب (عالم آراي نادري) ص١٧: (لا يمكن إغفال هذه الحقيقة، وهي رغبة الناس الشديدة آنذاك في عودة الصفويين إلى سدّة الحكم، ولذلك كانت كثير من الثورات التي قامت ضدّ الأفغان أو ضدّ نادر ـ فيما بعد ـ يدّعي قادتها الملوكية الصفوية، كما أن بعضهم، أمثال محمد خان بلوج، وتقي خان الشيرازي، وعليمراد البختياري، برّروا قيام الثورة للأخذ بثارات الصفويين والدفاع عن مظلوميّتهم، كما أنّ كريم خان الزند (زعيم السلسلة الزندية) أضفى على نفسه لقب وكيل الدولة ونائباً عن الرضيع إسماعيل الثالث الصفوي، وبعد رحيل هذا الأخير لقّب نفسه بوكيل الرعايا.

٣٣ ـ ومن الطريف أن نادراً رفع يده ـ في الفترة الأخيرة ـ عن مشاريعه الطائفية، واكتفى باحتلال إما العراق أو آذربيجان. واستدلّ على أحقية إيران بأحد هذين البلدين قائلاً: (إنّهما ـ البلدين ـ كانا في الفترة السابقة تحت سيطرة السلاطين التركمان، وبسبب النزاع الذي أوجده الشاه إسماعيل عادتا إلى الدولة العليّة العثمانية)! راجع: نادر شاه وبازماندكانش: ٣٨١، يقول لكهارت في الصدد ذاته: سعى نادر لتدمير سائر المباني والعمارات التي أنشئت باسم الشاه عباس، وبنى محلّها أبنيةً أخرى باسمه، انظر: نادر شاه: ٣٢٩.

٣٤ ـ الميرزا محمد خليل مرعشي الصفوي، مجمع التواريخ: ٨٤، تصحيح عباس إقبال، سنائي وطهوري، ١٣٦٢ش/١٩٨٣م، طهران.

٣٥ ـ لمعرفة المزيد حول ترجمة الإنجيل بأمر نادر، راجع كتاب نادر شاه: ٣٥٠، ٣٥١، وينقل الجزائري أنّ مترجم الأناجيل الأربعة هو الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادي، راجع له: الإجازة الكبيرة: ١٩١، تصحيح محمد سمامي الحائري، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ، قم، وتوجد نسخة من هذه الترجمة في الخزانة الملكية، وقد استعارها في آذربيجان شيخ إسلام مدينة كرمانشاه ليقرأها، انظر: الإجازة الكبيرة: ١٤٠.

٣٦ ـ إدوارد براون، دولة نادر شاه الأفشاري: ١٥٦، تاريخ ادبيات ايران از صفويه تا عصر حاضر: ترجمة بهرام مقدادي: ١٤٣، مرواريد، ١٣٦٩ش/١٩٩٠م، طهران، سرجان ملكم، تأريخ إيران ٢: ١٠٤، ونقل مثل هذه الأطروحات لنادر الكاتب الإنجليزي سرمار تيمر ديوراند في كتاب قصصي ألّفه تحت عنوان (نادر شاه)، كتب فيه عن حياة نادر، وادعى أنّه حاول أن لا يكون بعيداً عن الحقائق التأريخية في هذا الكتاب، وبسط البيان في ذلك في الصفحات: ١٩٥، ١٩٦.

٣٧ ـ وليام فلور، حكومة نادر شاه: ٦١.

٣٨ ـ دولت نادر شاه افشار: ١٥٦.

٣٩ ـ الحجج القطعية: ٢٦.

٤٠ ـ التراث الإسلامي الإيراني، الكتاب الثاني: ٢٠٤ ـ ٢٣٦، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٤ش/١٩٩٥م.

٤١ ـ عالم آراي نادري ٢: ٤٨٠.

٤٢ ـ نادر شاه وبازماندكانش: ٣٢٥.

٤٣ ـ الحجج القطعية: ٢٥.

٤٤ ـ راجع في هذا الصدد: علي نقي منزوي، الكواكب المنتشرة، آغا بزرك الطهراني: ٧٧٥ ـ ٧٧٨، جامعة طهران، ١٣٧٢ش/١٩٩٣م؛ وعباس العزاوي، تأريخ العراق بين احتلالين ٥: ٢٧٠، الرضي، ١٣٦٩ش/١٩٩٠م، قم؛ ولمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١٤١، نقلاً عن روضات الجنات: ٧٢٧، ومما أورده الشيخ آغا بزرك الطهراني تتضح عظمة السيد نصر الله.

٤٥ ـ الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ نادر شاه وبازماندكانش: ٣٦٤.

٤٦ ـ لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٤٣.

٤٧ ـ نادر شاه وبازماندكانش: ٣٧٥.

٤٨ ـ دولة نادر شاه: ١٦٣، ١٦٤.

٤٩ ـ يقول فريزر: إن الشاه تطرّق في كلمته في صحراء مغان إلى الأموال الهائلة التي تؤمّنها منطقة آذربيجان. فأجابه العلماء بأنّها موقوفات تؤمّن دخل العلماء والطلاب والمساجد، وهم يدعون في كل يومٍ وساعة للشاه ودولته، فأجابهم نادر: إنّ دعاءكم لا يستجاب، ذلك أنّ الشعب ـ وعلى مدى خمسين عاماً ـ يعيش الفقر والحرمان، وإن هجوم الأعداء من الخارج والثورات من الداخل قد أنهكت البلاد، إلى أن قدّر الله تعالى وفتح على يد جنودنا ونصرهم ونجّى إيران بهم، واليوم فإن سائر الجند يفدون أنفسهم للحفاظ على عظمة إيران وسموّها، وهؤلاء ـ الجند ـ لا يملكون من المال شيئاً، فيلزم السعي الحثيث لرفع حاجاتهم؛ لذلك فقد صار الرأي الملكي إلى أن يتمّ وضع اليد على سائر الموقوفات ومنافعها وصرفها للجند. انظر: جيمز فريزر، تاريخ نادر شاه أفشار: ١٧٨ ـ ١٨١، نقلاً عن كتاب تاريخ اجتماعي ايران در عصر افشاريه ١: ٢٦٩؛ ورحلات جون اوتر (عهد نادر شاه): ١٣٧، ترجمة علي افيالي، جاويدان، ١٣٦٣ش/١٩٨٤م، طهران.

٥٠ ـ الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ ونادر شاه وبازماندكانش: ٣٦٤.

٥١ ــ عالم آراي نادري ٢: ٤٥٥.

٥٢ ــ المصدر نفسه: ٤٥٧.

٥٣ ــ حسن النراقي، التاريخ الاجتماعي لمدينة كاشان: ١٥١، المطبعة العلمية الثقافية، ١٣٦٥ش/١٩٨٦م، طهران.

٥٤ ــ نادر شاه وبازماندكانش: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

٥٥ ــ الحجج القطعية: ١٨، ١٩.

٥٦ ــ عالم آراي نادري ٢: ٤٥٥؛ الكواكب المنتشرة: ٤٢١، ٤٢٢؛ جهانكشاي نادري: ٧٠٤.

٥٧ ــ التاريخ الاجتماعي لإيران في عهد الدولة الأفشارية ٢: ١٤٥.

٥٨ ــ المصدر نفسه: ١٤٨، ١٤٩؛ ويكتب لكهارت: لعب الملا باشي دوراً هاماً في هذه المحادثات، وباستخدامه المنطق القويّ والدليل المتين جعل ممثلي الدولة العثمانية في حيرة من أمرهم، نادر شاه: ١٤٨.

٥٩ ــ ذكر السويدي ذلك في مذكراته في مكّة تحت عنوان (النفحة المسكية). وقد طبعت خلاصة هذا الكتاب تحت عنوان (الحجج القطعية لاتحاد الفرق الإسلامية) عام ١٣٢٣، بضميمة رسالة للكاتب زيني دحلان، تحت عنوان كيفية المناظرة مع الشيعة والردّ عليهم؛ وتوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتب آية الله المرعشي. كما توجد نسخة من كتاب النفحة المسكية في الرحلة المكية، في مكتبة الملك: ٨٩٥، ج١، ص٧٧٢، وهي تعود للمؤلّف محمد سعيد بن أحمد بن عبد الله السويدي (١١٨٠ ـ ١٢٤٦)، وهو حفيد السويدي حسب الظاهر؛ ويُعلم مما جاء في نهاية الكتاب أن (النفحة ..) هو نفس كتاب (الحجج القطعية ..) استنسخه حفيد السويدي من كتاب جدّه، والعبارة التي كتبها في الكتاب المستنسخ من (النفحة ..) هي: (قال الوالد في النفحة المسكية في الرحلة المكيّة..).

٦٠ ــ الكواكب المنتشرة: ٤٩٦ ـ ٤٩٩.

٦١ ــ الوثائق والمكاتبات التاريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٨٣، ٨٨، ٩٩.

٦٢ ــ الإجازة الكبيرة: ١٥٥، ١٥٦.

٦٣ ــ التأريخ الاجتماعي لمدينة كاشان: ١٥٠، ١٥١.

٦٤ ــ السيد مصلح الدين مهدوي، حياة العلامة المجلسي ١: ٢٩٢، حسينية عماده زاده، إصفهان (فارسي).

٦٥ ــ الإجازة الكبيرة: ١٤٥.

٦٦ ــ عبد النبي القزويني، تتميم أمل الآمل: ١٥٣، ١٥٤، تصحيح أحمد الحسيني الإشكوري، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٧هـ، قم.

٦٧ ـ المصدر نفسه: ١٣٩ ـ ١٤١.

٦٨ ـ البير: تعني العجوز (المترجم).

٦٩ ـ تتميم أمل الآمل: ١٢٩، ١٣٠.

٧٠ ـ المصدر نفسه: ١٢٩.

٧١ ـ نادر شاه وبازماندكانش: ٢٣٦.

٧٢ ـ المصدر نفسه: ١٦٠.

٧٣ ـ المصدر نفسه: ١٦٧.

٧٤ ـ الإجازة الكبيرة: ١٤٠.

٧٥ ـ الكواكب المنتشرة: ٧٥.

٧٦ ـ الإجازة الكبيرة: ١٥٥، ١٥٦.

٧٧ ـ تتميم أمل الآمل: ١٢٦.

٧٨ ـ الكواكب المنتشرة : ٤٩٨ (حاشية).

٧٩ ـ المصدر نفسه.

٨٠ ـ الإجازة الكبيرة: ١٩١.

٨١ ـ المصدر نفسه: ١٨٣.

٨٢ ـ المصدر نفسه: ١٨٢.

٨٣ ـ المصدر نفسه: ١٧٩، ١٨٠.

٨٤ ـ المصدر نفسه: ١٧٤، ١٧٥.

٨٥ ـ المصدر نفسه: ١٤٢.

٨٦ ـ الكواكب المنتشرة: ١٣٨.

علم الحديث في التصنيف الشيعي المعاصر
قراءة في كتاب «علم دراية الحديث»[1]

السيد علي دلبري[*]

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

يتبيّن من تحرّي الخلفيات التاريخية للعلوم، أنها لم تنشأ دفعةً واحدة، بل تكوّنت في ظلّ علل ومتطلّبات مختلفة عبر الزمن؛ فربما حلّ إشكالية أو جواب على سؤال أوجد قضيةً ما، شكّلت بدورها علماً باجتماعها مع قضايا أخرى، وهذا ما نراه سارياً في علوم الحديث أيضاً؛ فحلّ كل قضية فيه أوجد علماً، مما أدى إلى اجتماع علوم مختلفة في سلك علوم الحديث.

وعلى الرغم من تنوّع الإشكاليات والقضايا وكثرتها في العلوم التي تنتمي إلى الحديث، تعتبر القضايا التي تدور حول محور واحد علماً مستقلاً، ولا يمكن لكلّ واحدة منها أن تكون علماً بمفردها، ومن هذا المنطلق يمكننا تقسيم علوم الحديث إلى خمسة أصناف: «تاريخ الحديث»، «رواية الحديث»، «دراية الحديث»، «رجال الحديث» و«فقه الحديث»؛ وقد تشعّب هذا العلم إلى فروع مثل: «علل الحديث»، «غريب الحديث»، «ناسخ الحديث» و«مختلف الحديث» (علاج الحديث).

ومما يجدر الانتباه إليه، أن لبعض هذه العلوم اتجاهين؛ إذ يمكننا تصنيفها في علوم الحديث النظرية من جهة، كما يمكننا وضعها في مجموعة علوم الحديث

(*) باحث ومحقق.

التطبيقية من جهة أخرى، وقد تناول علماء الحديث كلا الاتجاهين في الآونة الأخيرة.

ومن العلوم التي اهتمّ بها علماء الحديث منذ أمد بعيد، علم «دراية الحديث» أو «مصطلح الحديث»، وقد ألّف ـ مؤخراً ـ الأستاذ اللامع محمد حسن رباني، أحد مدرّسي الحوزة العلمية وجامعة رضوي للعلوم الإسلامية، كتاب قيّماً حمل عنوان: «*علم دراية الحديث*».

وبما أن دراسة مؤلّفات كهذه، تسلّط الضوء على نقاط القوّة فيها وتبين نقاط الضعف هو أمر ضروري، سنقدّم دراسة لهذا الكتاب في قسمي التعريف والنقد. ونذكّر بأن نقد هذا الكتاب لا يعني نقد مؤلّفه، بل الغرض رفع الخلل والإشكال في الطبعات القادمة.

تعريف الكتاب

ورد في مقدّمة الكتاب فهرسة مواضيعه ومقدّمة الناشر في أهمية علم الدراية، وميزات الكتاب وطريقة البحث المتبعة فيه، وجاءت قائمة المصادر في نهاية الكتاب، كما أدرج المؤلّف الأبحاث في سبعة فصول.

يحتوي الفصل الأول ثمانية أبحاث في علم الدراية، تشكّل مدخلاً للأبحاث التي سيناقشها في الفصول اللاحقة، وهي: «تدوين علم الدراية»، «تعريف علم الدراية»، «موضوع علم الدراية»، «غاية علم الدراية»، «أقسام علوم الحديث»، «المعجم الببلوغرافي لعلم الدراية»، «المجاميع الحديثية المهمّة للمتقدمين» و «المجاميع الحديثية المهمّة للمتأخرين».

ويعتبر المؤلفُ القاضيَ أبا محمد الرامهرمزي (٣٦٠هـ) مؤلّف كتاب *المحدث الفاصل بين الراوي والواعي*، أوّل المؤلفين في علم الدراية من علماء أهل السنّة، ويذكر في باب التدوين أن العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وأحمد بن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) أوّل المؤلفين في هذا العلم من علماء الشيعة، وللأسف لم تصلنا هذه المؤلّفات.

وفي مجال تعريف علم الدراية، يقدّم المؤلف المعنى اللغوي والمعنى المصطلح، ومن ثم يقول في الهدف المراد من هذا العلم نقلاً عن «السيد حسن الصدر»: الهدف

الذي يسعى علم الدراية تحقيقه هو معرفة المصطلحات التي تتوقف عليها معرفة كلام الأصحاب واستنباط الأحكام منها؛ لتتسنى معرفة الروايات الصحيحة والعمل بها [٢].

ويعتقد المؤلّف ـ في باب أقسام علوم الحديث ـ أن لهذا العلم فروعاً عديدة لا يتناول إلا جزءاً منها للدراسة، وهي: «رجال الحديث»، «دراية الحديث»، «فقه الحديث»، «غريب الحديث»، «علاج الحديث» و«علل الحديث».

ويقدّم المؤلف معجماً ببلوغرافياً لعلم الدراية في الباب السادس من هذا الفصل، فيعرف فيه كتب الشيعة (١٢ مؤلّفاً) وكتب السنّة (١٩ مؤلفاً)، بشكل إجمالي.

وفي نهاية الفصل، يتطرّق إلى «المجاميع الحديثية المهمّة للمتقدمين» و«المجاميع الحديثية المهمّة للمتأخرين»؛ حيث يستعرض الكتب الأربعة: الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب والاستبصار، في القسم الأول، كما يذكر بحار الأنوار، ووسائل الشيعة، والوافي، ومستدرك الوسائل وجامع أحاديث الشيعة في القسم الثاني.

أما الفصل الثاني (مصطلحات علم الدراية)، فيشرح فيه المؤلف بعض مصطلحات الحديث، ومن إيجابيات هذا الفصل تصنيف المصطلحات داخل قسمين: ما يخصّ الحديث نفسه، وما هو خارج عن الحديث بحدّ ذاته، ويشرع بتعريف «السند»، «المسند»، «النص»، «الحديث»، «الخبر»، «السنة»، «الأثر» و«الحديث القدسي» في القسم الأول، ويعرف في القسم الثاني المصطلحات الخاصة بالأشخاص (الصحابة، التابعين، المخضرم والمولى) والمصطلحات الخاصة بحمل الحديث وتلقيه (الإملاء، القراءة، الإجازة، المناولة، الكتابة، الإعلام، الوصية، الوجادة)، والمصطلحات الخاصة بكتب التراجم والرجال (المعجم، المستخرج، المخرج، المستدرك).

وفي الفصل الثالث (أصناف الخبر)، يشرع المؤلف ببحث الخبر المتواتر، حيث يقدم «تعريف» الخبر المتواتر و«شروطه» و«أقسامه». ومن ثم يذكر أمثلة لكل من «المتواتر اللفظي» و«المتواتر المعنوي» و«المتواتر الإجمالي»، ويتابع البحث بتعريف «الخبر الواحد» و«اعتباره» و«التقسيم العام للخبر»، ويذكر لكلّ قسم منه

(الصحيح، المصحّح، الحسن، القويّ، الموثق، الضعيف) مثالاً، وفي نهاية هذا الفصل يتطرّق إلى تعريف «الحديث المستفيض» و«الحديث العزيز».

وقد اختصّ الفصل الرابع لبحث «اعتبار الخبر» و«حجيته»؛ حيث عدّد قرائن «صحة الخبر» عند المتقدمين، و بيّن دلائل ضعف الروايات وكيفية العمل بها، كما نبّه على حجية «تضعيفات ابن الغضائري»، مؤكّداً على جبر ضعف السند بالشهرة العملية، وفي قسم آخر من هذا الفصل، يشرح الشروط المطلوب توفرها لدى راوي الخبر، ومدى اعتبار الرواة من غير الإمامية، وكيفية تعامل الفقهاء مع مروياتهم، وفي الخاتمة، يتناول بحث حجية الروايات واعتبارها، ويبين الآراء الواردة في هذا المجال بإيجاز.

ويشرح المؤلف ٣٤ قسماً من أقسام الحديث المشتركة بين الصحيح والضعيف في الفصل الخامس، تحت عنوان «أقسام الحديث المشتركة»، ويأتي بأمثلة لكلّ قسم منها.

وفي بيان أقسام الحديث الضعيف، يقول المؤلّف في الفصل السادس: «نقوم في هذا الفصل بدراسة الأحاديث الضعيفة؛ حيث تعتبر ضعيفةً بمقتضى القواعد، لكن لوجود قرينة خاصة أو دليل ما، أصبحت من الروايات المعتبرة، بل حتى الصحيحة»[٣].

ويتابع المصنّف تعريف ١٧ قسماً من الأحاديث الضعيفة ـ ذاكراً أمثلةً لكل منها، وهي: المرسل، المضمر، المضطرب، المهمل، المجهول، المقلوب، المدلّس، المعضل، المطروح، الموقوف، المنقطع، الموضوع، المردود، المعتبر، المحرّف، المعلّل والمقطوع.

أما الفصل الأخير، فيتناول بحث «الجرح والتعديل»؛ والمراد منه معرفة الألفاظ التي نستطيع الوثوق بالراوي من خلالها والقرائن الدالّة على كونه من الثقاة [٤]، فيبدأ المؤلّف بشرح الطرق المتبعة للتحقق من كون الراوي ثقة، ومن ثم يبيّن ١٥ قاعدةً من القواعد العامة للتوثيق، والألفاظ الدالّة على التعديل أو القدح، وفي الختام يتطرّق إلى تعارض آراء علماء الرجال.

ميزات الكتاب

نذكر هنا بعض المواصفات التي امتاز بها هذا الكتاب:

١ ـ **ذكر أمثلة من الأحاديث:** من خصائص هذا الكتاب التي امتاز بها من بين مؤلّفات العلماء في هذا الموضوع، ما جاء به المؤلّف من أمثلة من الحديث والفقه لكلّ قسم من أقسام الحديث، وقد سدّ الكتاب فراغاً بين مؤلّفات الشيعة في علوم الحديث.

٢ ـ **كثرة المصادر:** كثرة المصادر (٣٥٠ مصدراً) من ميزات هذا الكتاب الفريدة، كما ذكر المؤلّف في حاشية كلّ بحث مصادر إضافية، يمكن للقارئ مراجعتها.

٣ ـ **بيان آراء الباحثين في مجال علم الحديث:** استوعب كتاب علم دراية الحديث الكثير من آراء ونظريات العلماء والباحثين في هذا المجال، وقد سعى المؤلف لاستيعاب تمام ما توصّل إليه الباحثون قبله في هذا المجال، وللاطلاع راجع العناوين التالية: السند (ص٣٥)؛ المولى (ص٥٠)؛ خلفية العمل بالحديث الموثق (ص١٠٦)؛ حجية الروايات (ص١٠٩)؛ أصحاب الإجماع (ص٢٦٦)، لكن لهذه الخصوصية سلبية يأتي الكلام عنها فيما بعد.

نقاط الضعف

على الرغم من الإيجابيات التي ذكرناها، ثمّة نقاط ضعف في هذا الكتاب، نستعرضها بإيجاز:

١ ـ الأمثلة:

إيراد الأمثلة لكلّ قسم من أقسام الحديث من الميزات البارزة والفريدة لهذا الكتاب، حيث بإمكاننا القول بأن هدف المؤلف فيه تبيين صورة واضحة عن علم الدراية مستقاة من الأمثلة المعبّرة، لكن ثمّة قصور وضعف في الأمثلة، منها:

أ ـ **عدم ذكر الأمثلة أحياناً:** الموارد التي لم تذكر فيها أمثلة هي: الحديث القوي (ص٨٣)؛ الحديث العزيز (ص٨٨)؛ الحديث المحفوظ (ص١٤٤)؛ النص

(ص١٤٧)، على الرغم ما جاء في العنوان «مثال على الظاهر والنص»؛ الغريب (ص١١٨)؛ غريب الألفاظ (ص١١٩)؛ المرفوع، القسم الأول (ص١٢٤)؛ المدبّج (ص١٥٦)؛ رواية الأكابر ورواية الأقران والسابق واللاحق (ص١٥٧)؛ المدلّس في النص (ص٢٠٣).

ب ـ الإكثار من ذكر الأمثلة أحياناً: على سبيل المثال، ذكر المؤلف ١٥ مثالاً على الحديث المعلل (ص٢٣٣)؛ وأكثر من ١٥ مثالاً للحديث الموضوع (ص٢١٦ ـ ٢٢٠)؛ و٧ أمثلة على الحديث المشهور (ص١١٤).

ج ـ الإتيان بأمثلة في غير محلها: على سبيل المثال جاء المؤلف بمثال لنازل السند تحت العنوان «مثال على الحديث العالي السند» (ص١٥٥).

د ـ ذكر أمثلة ناقصة: فقد ذكر المؤلف في أبحاث الحديث المشترك (ص١٥٨)، المتفق (ص١٦٣) والمؤتلف (ص ١٦٤)، اسم الأشخاص فقط، وكان الأجدر به الإتيان بسند الحديث.

هـ ـ عدم توضيح بعض الأمثلة: لم يدلّ المثال أحياناً عما أريد منه، ولم يوضح المؤلف ذلك أيضاً، كما في المثال المذكور للحديث المشكل (ص١٥٤).

و ـ عدم ذكر عنوان لبعض الأمثلة: ذكرت الأمثلة في مواضع كثيرة تحت هذا العنوان: «مثال على ...»، لكن في مواضع أخرى كالصحيح (ص٧٦)؛ المشهور (ص١١٤)؛ المفرد (ص ١١٦)؛ المسلسل (ص ١٣٨)، لم يذكر العنوان بل جاءت الأمثلة تحت عنوان «نماذج من الحديث».

٢ ـ المصادر

كما ذكرنا، إن من ميزات الكتاب المحمودة وفرة المصادر فيه؛ لكن هناك نواقص في الهوامش وقائمة المصادر، نذكرها تفادياً للأخطاء:

أ ـ الهوامش: هناك تعليقات خاطئة في بعض المواضع؛ كالتعليقات رقم١ و٢ من الصفحة ٩٣؛ والتعليق رقم٢ من الصفحة ١٨٥، كما جاءت أسماء الكتب أو المؤلّفين بشكل متفاوت؛ كالجزري، مبارك بن محمد، النهاية (ص٥١)؛ ابن الأثير، النهاية (ص١١٩)؛ الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي (ص٥٥)؛ الكشي، أبوعمر، رجال الكشي (ص١٠٤)؛ الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال

(ص٢٥٥، ٢٦٧ و٢٦٩)؛ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (ص٢٦٩).

وهكذا وردت أسماء الكتب مع «الـ» تارةً ومن دونها تارةً أخرى؛ كرجال النجاشي (ص٢٠٧ و٢٠٨) ورجال نجاشي (ص٢٠٦، ٢٢٧، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦ و٢٨٧)؛ الكشاف (ص٦٣) وكشاف (ص٥٢)؛ الرواشح السماوية (ص١٩٨) ورواشح سماوية (ص١٩٩). وذكرت أسماء بعض الكتب في مواضع من الكتاب من دون «الـ»، كرجال طوسي (ص٢٧٢، ٢٨٣ و٢٨٥)؛ رجال خاقاني (ص٥١، ٩٥، ٢٦٦ و٢٧٣)؛ مكاسب (ص١٥٠)؛ رسائل (ص٧٢، ١٠٨، ١٨٦، ٢٢٧، ٢٤٦ و٢٥٥)؛ كافي (ص٨٠، ١٣٩، ١٤٢، ٢٤٦ و٢٥٥)؛ استبصار (ص١١٧ و٢٠١). وقد ورد اسم مؤلّف كتاب منهج النقد، نورالدين عتر، عِتر (ص١٩)، عتّر (ص٦٨) وعَتَر (ص٦٩). ومما لوحظ أيضاً عدم ذكر مصدر بعض الأقوال كقول ابن جماعة (ص٣٦، س٣) وقول والد الشيخ البهائي (ص٤٤).

ب ـ قائمة المصادر: تلاحظ أخطاء في أسماء الكتب أو المؤلّفين في قائمة المصادر، كما تكرّر ذكر اسم بعض الكتب وأهمل بعضها؛ فعلى سبيل المثال، ورد اسم ١٦ كتاباً من دون «الـ»: كمحاسن بدلاً من المحاسن (رقم ٥١)؛ كشاف بدلاً من الكشاف[٥] (رقم ١٤٧)؛ شرح ابن ميثم لنهج البلاغة بدلاً من شرح نهج البلاغة (رقم ٤٨)؛ منتقى المقال بدلاً من منتهى المقال (رقم ٨٤).

أما الأخطاء في أسماء المؤلّفين، فوردت في المواضع التالية: الرقم ٢٨٢، ذكر اسم المؤلف «كلانتر، محمد» بينما «انصاري، مرتضى» هو الاسم الصحيح، وفي الرقم ٥٢ جاء بروجردي بدلاً من ملايري. وقد ورد اسم ثامر هاشم، شامر هاشم في الرقمين ١٦٩ و١٧٠.

وقد وقع التكرار في الأرقام التالية: ٦٣ و٦٥، ١٠٧ و١٠٨، ٢٧٧ و٢٧٩، كما أرجع لنسختين مطبوعتين من كتاب واحد في ١٢ عنواناً، كلاً على حدة، بينما من المفترض ذكر نسخة واحدة فقط لسهولة مراجعتها، وهي: ٦٧ و٦٨، ٧٨ و٧٩، ١٠٢ و١٠٣، ١٠٩ و١١٠، ٢٠٥ و٢٠٦، ٢٢٨ و٢٢٩، ٢٥٧ و٢٥٨، ٢٦٩ و٢٧٠، ٢٢٤ و٢٢٥، ٢٤٢ و٢٤٣، ٢٤٥ و٢٤٦، ٣٤٧ و٣٤٨.

لم تذكر بعض المصادر في القائمة مع أنها ذكرت في الهوامش، كالحدائق الناضرة (ص١٠٨ ١١٦، ١٤٩)؛ من لا يحضره الفقيه (ص٢٢)؛ لؤلؤة البحرين (ص٢٣، ١٠٩)؛ إيضاح الفوائد (ص١١٠)؛ أساس البلاغة (ص٢٧٥)؛ كشف الغمة (ص٤٧)؛ كشاف اصطلاحات الفنون (ص٤٧)؛ أقرب الموارد (ص٢٧٥)؛ مختار الصحاح (ص٢٧٥)؛ نقش أئمة در احياء دين (دور الأئمة في إحياء الدين) (ص٢١٨)؛ عدة الرجال (ص٢٥٧)؛ الجامع لرواة وأصحاب الإمام الرضا عليه السلام (ص٢٠٠).

وهناك اختلاف في اسم الكتاب أو المؤلّف بين الهوامش وقائمة المصادر، فعلى سبيل المثال: ظرائف المقال (رقم ٧٤) وطرائف المقال (ص٢٦٦)؛ علياري (رقم ٢٤٤) واللهياري (ص٢٠٤ و٢٥١)؛ «سيوطي، جلال الدين، شرح شواهد مغني» (رقم ١٦٧) و«كوجان، أحمد، شرح شواهد مغني» (ص٥٠).

٣ ـ عدم مراعاة النسق المنطقي للأبحاث

بما أن هذا المؤلّف قد تمّ اقتراحه كتاباً دراسياً في علم دراية الحديث، فمن الضروري اتّباع الترتيب المنطقي في أبحاثه، وخلافاً لما ذكره الناشر في مقدّمته من توفر الترتيب المناسب لغرض التعليم فيه[٦]، لم يراع المؤلّف الترتيب المناسب في بعض الأبحاث، نذكر منها:

جاءت عناوين أبحاث الفصل الأول على النحو التالي: ١ـ تدوين علم الدراية. ٢ ـ تعريف علم الدراية. ٣ ـ موضوع علم الدراية. ٤ ـ غاية علم الدراية. ٥ ـ فروع علم الحديث. ٦ ـ المعجم الببلوغرافي لعلم الدراية. ٧ ـ المجاميع الحديثية المهمّة للمتقدمين. ٨ ـ المجاميع الحديثية المهمّة للمتأخرين.

إلا أنه يُقترح تعديل الترتيب على الشكل الآتي: ١ ـ ضرورة تناول أبحاث علم الحديث. ٢ ـ فروع علم الحديث. ٣ ـ تعريف علم الدراية. ٤ ـ موضوع علم الدراية. ٥ ـ غاية علم الدراية. ٦ ـ تدوين علم الدراية. ٧ ـ المعجم الببلوغرافي لعلم الدراية (ويحذف البحثان السابع والثامن).

ويأتي ترتيب البحث في مصطلحات الحديث في ما يخصّ الحديث نفسه في الفصل الثاني على النحو التالي: السند، الإسناد، المسند، النص، الحديث، الخبر،

السنة، الأثر، الحديث القدسي. وهنا يُقترح تعديل ترتيب المواضيع على النحو التالي: السنة، الحديث، الرواية، الخبر، الأثر، النص، السند، الإسناد، المسند، الحديث القدسي.

وقد جاء المؤلف ببحث «اعتبارالخبر» في الفصل الرابع بطريقة مشوّشة، بينما كان بالإمكان بحث هذا الموضوع على نحوين: إما أن يأتي الحديث عن اعتبار كلّ قسم من الحديث بعد تعريفه، أو تخصيص فصل مستقلّ لبحث هذا الموضوع بعد الانتهاء من تعريف أقسام الحديث، وعلى الرغم من تخصيص المؤلّف الفصل الرابع لهذا الموضوع، إلا أنه جاء به بشكل متناثر.

والمقترح إما ضم هذا الفصل إلى الفصل السابق، أو الإتيان به قبل الفصل الأخير، مع إضافة المواضيع التالية: اعتبار خبر الواحد (الفصل الثالث، ص٧٤)؛ حجية الرواية المعلّقة (الفصل الخامس، ص ١٢٨)؛ حجية المكاتيب (ص١٣٦)؛ حجية الحديث المضمر (الفصل السادس، ص١٨٦)؛ حجية المرسلات (ص١٧٧ـ١٨٣)؛ اعتبار الحديث المقطوع (ص٢٣٩).

٤ ـ عدم تقييم الآراء

من أهم ميزات هذا الكتاب ذكر آراء متعدّدة لعلماء الحديث في الأبحاث المختلفة التي يتطرّق إليها المؤلف، لكن على الرغم من وجود هذه الميزة الفريدة، لم يقيّم المؤلف هذه الآراء أو يرجّح بعضها أو ينقدها إلا نادراً[(٧)]، وهذا ما يسبّب الالتباس عند القارئ، بينما في التصنيفات العلمية المهمة، يجب ترجيح بعض الآراء على غيرها، أو إبداع رأي أو منهج جديد والاستدلال عليه، فعلى سبيل المثال في السند والإسناد (ص٣٥)، السنة كمصطلح (ص٤٤)، وتعريف القوي (ص٨٣)، لم نر أثراً ملموساً للمؤلّف.

٥ ـ إيراد أبحاث غير مرتبطة بالموضوع

أحد البحوث المهمة في مجال علم الحديث هو التمييز بين أقسام هذا العلم، وقد تضاعفت أهمية هذا التمييز في العصر الراهن الذي يعدّ منعطفاً في حركة بناء هذه العلوم وتأسيس كليات وفروع علمية مختلفة تهتم بدراسة علم الحديث في العالم

الإسلامي؛ فعلى الباحثين في مجال علم الحديث أن يراعوا حدود كلٍّ من هذه الأقسام وعدم الخلط بين تاريخ الحديث، ودراية الحديث، وعلم الرجال، وفقه الحديث، لكن ـ وللأسف ـ لم يراع المؤلف في كتابه استقلالية هذه العلوم، فتعرّض لأبحاثٍ من مجالات علم الحديث الأخرى، نذكر منها:

أبحاث تاريخ الحديث: المجامع الحديثية المهمة للمتقدمين (ص١٩ ـ ٢٦)؛ المجامع الحديثية المهمة للمتأخرين (ص٢٦ـ٣٢)؛ تقدّم كتاب الكافي على سائر الكتب (ص١٩٥ـ١٩٦)، وقد ورد «بحث في الأصول» تحت عنوان يتحدّث عن أصالة عدم الزيادة أو عدم النقيصة (ص١٥١ـ١٥٣).

والأبحاث المرتبطة بعلم الرجال هي: معرفة محمد بن إسماعيل (ص٢٠٦ـ٢٠٩)؛ القواعد العامة للتوثيق (ص٢٥٠ـ٢٧٤)؛ تعارض آراء علماء الرجال (ص٢٧٩ـ٢٨٨).

ومن الملفت أن المؤلف يذعن بكون هذه الأبحاث مرتبطةً بعلم الرجال، فيقول: «قد اختلف علماء الرجال والفقهاء في من يكون محمد بن إسماعيل»[٨]، ويقول في بحث آخر: «إن هذا الاختلاف يعتمد على الأسس الرجالية لكل فقيه»[٩]، ويقول عن الموضوع الأخير: «تعارض الآراء في علم الرجال من الأبحاث الأساسية التي تتناولها كتب الرجال»[١٠].

لذا نقترح حذف هذه الأبحاث من الكتاب بشكل نهائي، أو إيرادها في التعليقات بشكل موجز[١١].

٦ ـ عدم التطرّق لبعض بحوث علم الدراية

لم يتطرّق المؤلف في كتاب علم دراية الحديث إلى بعض من القضايا المتعلقة بهذا العلم نفسه، فمن الأجدر الإتيان بها في الطبعات القادمة وهي كالآتي:

يرجى تعريف المصطلحات التالية في قسم المصطلحات الخاصة بالأشخاص (ص٤٨): المحدّث، الراوي، المروي عنه، تابعو التابعين، الحافظ، المُخرِج، المخرَّج، المسنِد، المعيد، الشيخ، المُملي، المستملي، الطبقة، أصحاب الإجماع، ألقاب وكنى المعصومين عليهم السلام.

ومن الضروري أيضاً الإشارة إلى المراد من «تحمّل الحديث» وطرقه في بحث

تحمّل الحديث (ص ٥٢)، كما يجب الإشارة إلى «السماع من الشيخ» وهو من أهم طرق تحمل الحديث حيث لم يذكره المؤلف، فقد ذكر قسماً من السماع (الإملاء) كأحد طرق تحمل الحديث، وعلى المؤلف ذكر كيفية تمييز كلاً من هذه الطرق مع ذكر المصادر لكلّ منها.

وعند الحديث عن مصطلحات كتب التراجم والرجال (ص ٥٦) لم يتطرق المؤلف إلى: الأصل، الكتاب، المصنف، الجزء، المسنَد، الأمالي (المجالس)، الجوامع، النوادر، التراجم والمشيخة، بينما تطرّق إلى المخرِج والمخرَّج، حيث لا صلة لهما بالبحث.

أما في الفصل الثالث (أقسام الخبر)، فمن الضروري ذكر التقسيمات المختلفة للخبر من وجوه مختلفة، وذلك لتسهيل أمر التعليم[١٢].

٧ ـ عدم ترجمة بعض النصوص العربية

استحضر المؤلف نصوصاً عربية وجملاً كذلك في تعريف أقسام الحديث وذكر الأمثلة لها، لكنه لم يأت بترجمتها (إلى اللغة الفارسية) في موارد عديدة، على سبيل المثال: ص٣٩، س١٢؛ ص١٢٦، س٦؛ ص١٣٤، س١؛ ص١٤٨، السطر الأخير؛ ص٢٨١، س١٥[١٣].

وبما أن الكتاب معدّ للطلاب الإيرانيين، وقد جاء في مقدمته أنه دوّن لمرحلة البكالوريوس، وحفظاً للانسجام بين أجزاء الكتاب، فمن الأجدر الإتيان بترجمة النصوص العربية في متن الكتاب وهوامشه.

على خطّ آخر، أتت الترجمة خاطئةً أو ناقصة في مواضع من الكتاب؛ فعلى سبيل المثال ما جاء في الصفحة ٤١ عند تبيين الإشكال الذي أورده العلامة الصدر على تعريف الحديث من أنه كلام يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، يقول: «إذا قلنا بأن المقصود من الحكاية هو اللفظ، سنخرج الأحاديث التي نقلت بالمعنى في الأقسام الثلاثة»، فإضافة إلى عدم إمكان النقل بالمعنى في الفعل أو التقرير، كلام الصدر في كتاب النهاية لا يشمل هذين القسمين[١٤].

٨ ـ القصور في بعض التعابير

مما يلاحظ أن الشروح التي أتى بها المؤلف لبعض المصطلحات أو بعض التعاريف الواردة في الكتاب غير معبرة وغير واضحة؛ فعلى سبيل المثال، في السطر الثامن من الصفحة الخامسة، يقول المؤلف: «وقد صرح الحاج خليفة بهذا الأمر»، مع أن الأمر غير واضح، كما جاء في تعريف المسنَد في الصفحة ٣٩: «الكتاب الذي جمعت فيه روايات الصحابة»، والحال أن المسند هو كتاب في الحديث جاءت الروايات فيه على ترتيب الصحابة؛ كمسند ابن حنبل[١٥]، وكذلك في الصفحة ٢٠٤، شرع المؤلف بالرد على ابن داود تحت عنوان «الأدلة في بطلان رأي ابن داود» من دون أن يأتي برأي ابن داود نفسه[١٦].

ويبدو أن المؤلف قام بتغيير أماكن بعض الأبحاث بعد تأليف الكتاب، لكنه لم يقم بالتعديل والتنسيق اللازم عقب هذا التغيير، فبدت بعض المواضيع مبهمة. فمثلاً، جاء المؤلف بهذه العبارات بعد بيانه الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وإيراد نماذج من الحديث القدسي: «اختار السيد الصدر من بين التعاريف رأي مصنف الوجيزة الذي يعتبره (؟) مرادفاً للحديث و...» (ص٤٨)، مما لا علاقة له بالأسطر السابقة له، وبعد التدقيق لوحظ أن هذه العبارة تتمة للصفحة ٤٥ (بحث الأثر). وفي الفصل الرابع، بعد أن ذكر المؤلف قرائن صحّة الخبر عند المتقدمين، نبّه إلى نقطتين في ثلاثة صفحات تحت عنوان «التذكير»، مما لا علاقة له بالفصل الرابع، بل كان جزءاً من بحث أقسام خبر الآحاد الأربعة في الفصل الثالث[١٧].

٩ ـ الأخطاء الإملائية والمطبعية

يجب التدقيق في النصّ بعد تنضيد الحروف في كلّ تأليف، خاصة في الكتب العلمية المتخصصة، للحصول على كتاب يحتوي على الحدّ الأدنى من الأخطاء الإملائية والمطبعية، لكن الكتاب الذي ندرسه ابتلي ـ رغم كلّ التصحيح والتدقيق ـ بأخطاء إملائية ومطبعية نذكر منها:

ص٣، س٧: حذف عنوان البحث وهو «٥ ـ فروع علم الحديث». ص٨، س٣: جاء مرفوع بدل مرفوعة؛ وفي السطر الخامس: جاء مرسل، مقطوع، مرفوع بدلاً من مرسلة، مقطوعة، مرفوعة. ص٦٢، س٧: جاء مواتره بدلاً من متواترة. ص١٠٦، س١١:

جاء غلات بدلاً من غلاة؛ وفي السطر١٢: جاء مبحث بدلاً من مباحث. ص١٢٠، س٦: جاء مشيخه بدلاً من مشيخة؛ وفي السطر٩: جاء صحيحه بدلاً من صحيفة. ص١٣٦، س٩: الواو زائدة في «وتسمى مكاتب»؛ وفي السطر١٤: جاء المشافهه بدلاً من المشافهة. ص١٥٦ و١٥٧: في خمس مواضع وردت كلمة «روايت الأقران»، بينما الصحيح هو «رواية الأقران».

١٠ ـ أخطاء في المحتوى

يجب بذل الدقة والانتباه الكافيين في كتابة نص علمي متخصص، حتى في اختيار الألفاظ والعبارات، حتى لا يفوت المؤلف أمر، وفي هذا الكتاب على الرغم من الجهود التي بذلها المؤلّف، ثمة أخطاء ليست بمطبعية، نذكر منها:

في الصفحة ٦، فهرس المحتويات، وفي الصفحة ٢٦، جاء عنوان كتاب «بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» على النحو الآتي: «بحار الأنوار من درر الأخبار»، بينما من الأجدر الإتيان باسم الكتاب بشكل كامل أو بالشكل المتعارف عليه وهو «بحار الأنوار».

وجاء في الصفحة ٢٤: «لوامع صاحبقراني هو الشرح الفارسي لروضة المتقين الذي أعده المؤلّف نفسه»، بينما هو شرح على كتاب من لا يحضره الفقيه.

وقد ذكر المؤلف «نوح بن درّاج» على أنه من الرواة الإمامية في الصفحة ٨٤، س٣ و٦، لكنه ذكره في الصفحة ١٠٦، س٥، على أنه من رواة أهل السنّة.

وجاء في الصفحة ٨٥: «من الممكن أن يكون ضعف السند في رواية السكوني عائداً إلى وجود النوفلي في سلسلة الرواة الذين يروي عنهم السكوني». بينما النوفلي هو الذي يروي عن السكوني!

وفي الصفحة ٦: من الخطأ تعميم رأي السيد الصدر (في أن الحاكم هو أول من دوّن الدراية) على أنه رأي كافّة الشيعة، ومن الملفت أن المؤلف يذكر كتاب الحاكم في الصفحة ١٧، على أنه من كتب أهل السنّة.

وفي الصفحة ٩: «جاءت (دري) في باب الإفعال، وهي بمعنى الأعلم، لذا تكون من الأفعال المتعدية لمفعولين»، في حين أن «الأعلم» هو المثال البارز للمتعدي إلى ثلاثة مفاعيل.

وجاء في الصفحة ٦٠، عند الحديث عن مستدرك الوسائل للمحدّث النوري: «قد فاتته أحاديث كثيرة؛ فأحاديث فقهية وغير فقهية كثيرة في ...». فإضافة إلى المبالغة في وصف هذه الأحاديث بالكثرة، لم تكن الأحاديث غير الفقهية لتذكر في كتب الوسائل والمستدرك حتى يفوته شيء منها.

وجاء في الصفحة ٣٢: «من الجدير بالذكر أن مصطلحات المعاجم والتراجم وردت في الفصل الثالث من هذا الكتاب»، بينما وردت هذه المصطلحات في الفصل الثاني منه.

وفي الصفحة ٨٧: «وقد بحث هذا الموضوع (الخبر الضعيف) في فصل مستقل ـ الفصل السابع ـ». بينما جاء هذا البحث في الفصل السادس.

ويقول المؤلّف في الصفحة ١٣٥: «هل الأخطاء المطبعية من التصحيف؟ فإذا اعتبرنا الأخطاء المطبعية من التصحيف سوف يزيد عدد الأحاديث المصحّفة؛ فمن الصواب عدم اعتبارها من التصحيف واعتبارها أخطاءً مطبعية فقط»، ونشكل عليه، إضافة إلى ضعف التعليل، بأنه ما من فرق بين عمل النسّاخ في الماضي وعمل المطبعي اليوم، فكلاهما يخطأ سهواً في نصّ الحديث أو سنده، وهو خطأ في النظر قد اعتبره المؤلف أساساً للتصحيف.

* * *

الهوامش

١ ـ دانش دراية الحديث.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٢؛ السيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٦.

٤ ـ علم دراية الحديث: ١٧٥.

٥ ـ المصدر نفسه: ٢٤٥.

٦ ـ راجع الأرقام التالية: ١٢، ١٨، ٣٦، ٤٥، ١٠٩، ١١٠، ١٤٢، ١٥١، ١٩٥، ٢٥٩، ٢٨٢، ٣٣٨، ٢٢١، ١١٣.

٧ ـ علم دراية الحديث: ٢.

٨ ـ المصدر نفسه: ٣٩.

٩ ـ المصدر نفسه: ٢٠٦. إضافة إلى كون البحث من أبحاث علم الرجال، ليس من الصواب طرح شبهة التدليس في كتاب الكافي في كتاب تعليمي للمراحل الابتدائية.

١٠ ـ المصدر نفسه: ٢٥٠.

١١ ـ المصدر نفسه: ٢٧٩.

١٢ ـ كما أن محلّ بعض المواضيع في التعليقات والهوامش، لكن المؤلّف أتى بها ضمن البحث؛ فمثلاً في الصفحة ١٠٦ يقول المؤلف: (لم يعتبر العلامة الصدر هذا الكتاب كاشفة الحال..)، وفي الصفحة ١٣٦ يقول: (ومما يجدر الإشارة إليه أن دار إحياء التراث تختلف..).

١٣ ـ وفي الصفحة ١٥٧، جاء عنوان «السابق واللاحق» ، لكن المؤلف لم يأت بشرح أو مثال له، كما في الصفحة ٢٤٥، قبل الخوض في بحث طرق التحقق من كون الراوي ثقة، من الأجدر الإتيان ببحث حول تأسيس أصل التحقق من الوثاقة.

١٤ ـ كذلك، ص٩، س١٨؛ ص١٠، ١و٧؛ ص٤١، ٦ و٨؛ ص٥٢، ٥؛ ص٦٣، ٤؛ ص١١٤، ٧؛ ص١١٥، الأخير؛ ص١١٧، ٥؛ ص١٢٢، ١؛ ص١٣١، ٢؛ ص١٣٣، ٦؛ ص١٣٨، ٦؛ ص١٤٩، ٤؛ ص١٦٩، ٩ والأخير؛ ص١٧٦، الأخير؛ ص١٨٣، ١٣؛ ص١٩٣، ٩؛ ص٢١١، ١١؛ ص٢١٢، الأخير؛ ص٢١٨، الأخير؛ ص٢١٩، ٩ والأخير؛ ص٢٢٥، الأخير؛ ص٢٢٢، ٥ والأخير؛ ص٢٢٤، (الروايات)؛ ص٢٣٦، ٧؛ ص٢٥٥، ١؛ ص٢٦٩، ٩ و١٥؛ ص٢٧٠، ٣؛ ص٢٨٢، ١٥؛ ص٢٨٦، ٩.

١٥ ـ السيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٠. «ويرد على عكسه النقض بالحديث المنقول بالمعنى إن أريد حكاية القول بلفظه».

١٦ ـ كاظم مدير شانه چى، دراية الحديث: ٢٨.

١٧ ـ راجع أيضاً: تعريف فقه الحديث (ص١٣)؛ تعريف المختلف (ص١٦٥)؛ ص١٥٧، س٦؛ ص٣٩، س٨؛ ص١١، س١٣؛ تحمل الحديث (ص٥٢).

١٨ ـ وجاء في الصفحة ٩٥: تذكير رقم ١: من الممكن في بعض الأحيان أن تكون الأقسام المذكورة (٩) مجتمعةً في حديث واحد، مع أن المؤلف يقصد بذلك أقسام خبر الواحد الذي ورد في الفصل الثالث، ولا يقصد قرائن صحّة الخبر.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

لبنـــان : ☐ للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل ☐ للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)

سائر الدول: ☐ للأفراد ٥٠ دولاراً ☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٢٥ ل.س ➢الأردن ٥/٢ دينار ➢الكويت ٢ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٢٥ درهماً ➢البحرين ٢ دينار ➢قطر ٢٠ ريالاً ➢السعودية ٢٠ ريالاً ➢عمان ٢ ريال ➢اليمن ٣٥٠ ريالاً ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ١٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٢٥ ديناراً ➢تونس ٥/٢ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٤٥٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.